Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1957_27

MISCELANEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

Industrias Gráficas «DIARIO-DIA», Mayor Pral., 147-151.- PALENCIA

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTIFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

XXVII

ALMA COLLEGE
LIBRARY

1957
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

46263

INDICE DEL VOLUMEN XXVII

Páginas

El concepto de sucesión apostólica en el pensamiento católico y en las teorías del protestantismo, por Joaquín Salaverri, S. J., Profesor de Eclesiología en la Universidad Pontificia de Comillas 7

Adaptación misionera en el campo filosófico y religioso, por Angel Santos, S. J., Profesor de Misionología en la Universidad Pontificia de Comillas 61

La Ley del Universo: Teorías, por Domingo Mayor, S. J., Profesor de la Universidad de Comillas 107

Cuerpo místico de Cristo y carácter bautismal: interpretación de la noción tomista del «carácter» a la luz de la Eclesiología, por José Calle, S. J. 145

El caso más desconcertante de la Historia. Conferencia leída por su autor, Gar-Mar, S. J., el 13 de marzo de 1957 en el salón de actos de la Caja de Ahorros de Asturias, Oviedo 215

Las notas teológicas, por el Excmo. Sr. Dr. D. Fidel García Martínez 243

De mysterio Iesu Christi et suae matris, B. V. Mariae suique Corporis mystici, secundum conceptionem theologicam Patris Suárez, auctore, P. Isacio María Morán, S. J., Theologiae Dogmaticae olim Professore 257

EL CONCEPTO DE SUCESIÓN APOSTÓLICA EN EL PENSAMIENTO CATÓLICO Y EN LAS TEORÍAS DEL PROTESTANTISMO

por

JOAQUÍN SALAVERRI, S. I.

Profesor de Eclesiología
en la Universidad Pontificia de Comillas

SUMARIO

Introducción.— *Planteamiento del problema*: 1) En el Protestantismo; 2) En el campo católico.

PARTE I. *Fases históricas de la posición no católica.*—Niegan el derecho divino de la sucesión apostólica: 3) En la Edad Antigua. Tertuliano montanista y el Donatismo; 4) En la edad Media, los Espiritualistas, el Esperonismo y el Wiclefismo; 5) Desde el siglo XVI, los Luteranos y los Calvinistas; 6-7) Posteriormente, los Racionalistas, los Escatólogos y los Carismáticos; 8-14) En la actualidad, teorías de Sohm, Campenhausen, Barth, Leuba, Brunner y Bultmann.

PARTE II. *La sucesión apostólica en el N. T.*—A) *En los Evangelios*. 15) Sentido profético y perennidad de las promesas de Cristo; 16) Los Doce y su vinculación a Cristo; 17) Perspectiva profética de su apostolado; 18-19) La sucesión incluida en la inmanencia activa y perenne del Redentor en el ministerio de la Iglesia; 20-21) El Vicario de Cristo y su vinculación particular a El; 22) El Primado y su perennidad; 23) El Pastor universal; 24-25) Perenne vinculación de su oficio al del Buen Pastor, y su perspectiva profética ilimitada. B) *En la idea de Ministro*. 26-27) Noción de Ministro y su aplicación al Mesías en el N. T.; 28) Sentido profético y perennidad del ministerio cristiano; 29) Explicación de San Pedro; 30-31) Doctrina de San Pablo, de la perenne actuación de Cristo por sus ministros; 32) Aplicación explícita a los continuadores de los Apóstoles; 33) En el N. T. se halla, pues, implícito el derecho divino de la sucesión apostólica.

PARTE III. *Enseñanzas de San Agustín y Santo Tomás.*—A) *San Agustín*. 34-36) La perenne actuación de Cristo, por su potestad, no como mero ministro, en todo Bautismo, fué revelada al Bautista; 37) Instrumentalidad del Ministro; 38-39) La acción ministerial del Magisterio recibe su eficacia de la actuación simultánea de Cristo. 40) Influjo de San Agustín en la Teología medieval. B) *Santo Tomás*. 41) Doctrina sobre las tres potestades, de autoridad, de excelencia y de ministerio; 42) El Ministro es agente instrumental; 43) Instrumento conjunto e instrumentos separados. 44) Jerarquía de causalidad de las tres potestades en la acción sacramental. 45) Aplicación a la función del Magisterio. 46) En el perenne misterio divino-humano de la acción ministerial se incluye el derecho divino de la sucesión apostólica.

PARTE IV. *La sucesión de los Apóstoles según el Magisterio auténtico*. 47) Síntesis doctrinal de León XIII. 48-49) Según Pío XII, las tres potestades de la Iglesia las sigue ejerciendo, como agente principal, Cristo y como instrumentos, sus ministros. 50) La Iglesia como instrumento del Redentor. 51-53) Aplicación a cada uno de los tres poderes de la Iglesia. 54) Síntesis de la doctrina de Pío XII. 55-58) Distinto modo de instrumentalidad que corresponde a las tres potestades de la Iglesia.

Conclusión.—59-60) El misterio de la Iglesia está en que sus actuaciones sensibles son signo de la perenne actuación redentora de Cristo. En ese misterio va incluído el derecho divino de la sucesión apostólica.

INTRODUCCION.—PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La variedad notable del pensamiento protestante sobre la doctrina de la sucesión apostólica es bien conocida por los trabajos principalmente de Linton, Braun y Javierre [1]. Las numerosas críticas de católicos y protestantes, dedicadas al reciente libro de Oscar Cullmann sobre San Pedro, han dado al tema de la sucesión de los Apóstoles una actualidad insospechada [2].

1. *Las teorías protestantes* sobre la materia, si no las hemos entendido mal, giran todas en torno al aspecto *histórico-jurídico* de la sucesión apostólica *de derecho divino*, y a su posible demostración con testimonios de la Escritura y de la antigüedad cristiana, anterior a San Ireneo. Unos niegan el hecho histórico-jurídico de la sucesión en su mismo origen, al sostener que los Apóstoles y Pedro no recibieron de Cristo una potestad jurídica. Tales son, por ejemplo, Luther, Harnack, Loisy, Sohm, Brunner y Campenhausen [3]. Otros niegan que el ius divinum concedido a los Apos-

---

1. O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (1932); F. M. Braun, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa* (1943); A. M. Javierre, *Sucesión Apostólica. Ciclos de actitudes protestantes en torno a su concepto*: Salesian 16 (1954), 77-108; 18 (1956), 89-127.

2. O. Cullmann, *Saint Pierre Disciple-Apôtre-Martyr* (1952). Bibliografía en torno a este libro, véase en J. Salaverri, *De Ecclesia Christi: Sacrae Theologiae Summa* I (1955), n. 382 y 458; R. Beaupère, *Dialogue oecuménique autour du «Saint Pierre» de O. Cullmann*: Istina 2 (1955), 347-372. Una *Bibliografía* más completa sobre lo mismo, véase en *Elencus Bibliographicus*: Biblica 34 (1953), nn. 1597-1598; 35 (1954), nn. 1798, 1803, 1806, 1810, 1815, 1818, 1820, 1823, 1828, 1829, 1838, 1839, 1840, 1844-1847, 1851, 1852, 1854, 1861, 1862; 36 (1955), nn. 1767a, 1773.

3. M. Luther, *Responsio ad librum Ambrosii Catharini* (1521), ed. Weimar, 7, pp. 238-239, 708, 709, 719. A. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1929), 79-81; *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts* (1910). A. Loisy, *Les Evangiles Synoptiques* 2 (1908), p. 79-81; *Autour d'un petit livre* (1903), p. 161-177. R. Sohm, *Kirchenrecht*, 1 (1923), pp. 1 y 700. E. Brunner, *Das Missverstadnis der Kirche* (1951), p. 106. H. Frhr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den erste drei Jahrhunderten* (1953), pp. 10, 27, 28, 324-327, 332. Cf. O. Karrer, *Um die Einheit der Christen: Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann und H. Fh. v. Campenhausen* (1953). Puede verse también J. Salaverri, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia: Investigación y elaboración del Derecho Canónico en el Congreso de Ciencias Eclesiásticas de la Universidad de Salamanca en su VII Centenario*, Sección III (1956), p. 9-25; Id. RevEspTeol, 14 (1954), 217-238.

toles, sea transferible por su misma naturaleza, ya que por ser divino, de él sólo puede disponer el mismo Dios. A este grupo creemos que pertenecen Monnier, Schmidt, Hoffmann, Schneider y algunos otros [4]. La tercera opinión es la de aquellos que, como Cullmann y Brunner, sostienen, que el Apostolado es un *hecho único,* realizado una vez para siempre en las personas de los doce, y del que no puede quedar más que el recuerdo y la consignación documental de su ejercicio [5]. Todos coinciden en la negación, *por principio,* del *derecho divino* de la sucesión apostólica, como expresamente lo confiesan, entre otros, Schmidt y Cullmann [6].

2. *Los autores católicos* se esfuerzan en demostrar la verdad de la sucesión apostólica, en su real y propio aspecto histórico-jurídico, y *su origen divino*; y, con profundo sentido crítico, hacen ver la continencia de esa verdad, explícita o implícita, en los testimonios de la Escritura y en la tradición documental de la primitiva Iglesia [7]. Es verdad que entre los católicos se advierte alguna discrepancia sobre la valoración de algunas pruebas positivas, como, por ejemplo, la deducida de San Clemente Romano [8]; pero todos coinciden en afirmar el dogma de la sucesión apostólica y la suficiencia de su demostración positiva.

---

4. H. Monnier, *La notion d'Apostolat des origines à Irénée* (1903), pp. I-II, 343, 369-371. K. L. Schmidt, *Le Ministère et les ministères dans l'Église du Nouveau Testament*: RevHistPhilRel, 17 (1937); *Die Kirche des Urchristentums: Festgabe für A. Deissmann* (1927); «Ekkleesia»: G. Kittel, *TheolWortbNT*, 3 (1950), 502-539. J. G. H. Hoffmann, *La Réforme... et la succession apostolique* (1945). C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, 2 (1954).

5. O. Cullmann, *O. c.*, nota 2, p. 193-200. E. Brunner, *O. c.*, nota 3, página 12-14, 27.

6 K. L. Schmidt, *Le Ministère...*, *L. c.*, nota 4, p. 316. En la p. 326 afirma, además, que no es bíblica la noción de sucesión. O. Cullmann, *O. c.*, nota 2, p. 192, reconoce la negación *por principio* de los protestantes; sin embargo reconoce que es noción bíblica: p. 187, nota 2 y p. 197. Tal vez al propósito de excluir *a priori* la noción de sucesión se deba el que hayan sido excluídas las palabras *Diadojê* y *Diadojos* del diccionario de G. Kittel, *TheolWortbNT*, aunque se hallan en Act, 7, 45; 24, 27.

7. H. Dieckmann, *De Ecclesia*, 1 (1925), nn. 457-542, véase en particular el n. 478. M. d'Herbigny, *Theologica de Ecclesia* (1927), nn. 357-374. J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles* (1954). O. Karrer, *Apostolische Nachfolge und Primat: Ihre biblischen Grundlagen*: ZtkathTh, 77 (1955), 129-168. J. Salaverri, *O. c.*, nota 2 (1955), n. 330-458. *Bibliografía* más amplia puede verse en los autores citados en esta nota y en la segunda. *Los Cismáticos orientales* coinciden sustancialmente con el *Catolicismo* en la defensa del derecho divino de la sucesión apostólica de los Obispos; pero niegan la del Primado de San Pedro. *Los Anglicanos*, aunque niegan también el Primado del Pontífice Romano, sin embargo defienden la sucesión apostólica del Episcopado, como puede verse, por ejemplo, en C. H. Turner, *Apostolic Succession*, Ed. H. B. Swete, *Essays on the early History of the Church and the Ministry* (1921), p. 93-214; K. E. Kirk, *The Apostolic Ministry* (1947), p. 1-52; A. M. Farrer, *The Ministry in the New Testamente* (1947), publicado en el mismo volumen del anterior, p. 113-182; G. Dix, *The Ministry in the early Church* (1947), publicado con los anteriores, p. 183-304; A. G. Hebert, *Ministerial Episcopacy* (1947), publicado juntamente con los anteriores, p. 493-534.

8. A. M. Javierre, *Hacia una lectura exacta del testimonio clementino en favor de la sucesión apostólica*: Salesian, 17 (1955), 551-562.

Penetrando en su más honda entraña, creemos poder reducir a un denominador común las teorías del Protestantismo sobre la sucesión apostólica, diciendo, que todas ellas arrancan de un postulado dogmático, en torno al cual gira el pensamiento básico de la «Reforma» luterana. Ese postulado es simplemente la negación del *misterio de la sucesión apostólica*, que no es más que una parte integrante del *misterio de la Iglesia*, que tan acérrimamente rechazan los mismos Protestantes.

El misterio de la Iglesia se reduce a la unión perenne e íntima de la estructura social y jurídica con la vida espiritual y divina en la Iglesia visible [9]. El misterio de la sucesión apostólica consiste principalmente en la perenne continuación del ministerio del Hijo de Dios, hecho hombre, en los Jerarcas de su Iglesia, de tal manera que las potestades que *ministerial y visiblemente* ejercen esos Jerarcas, no las ejercen sino en íntima unión y dependencia del ejercicio *invisible* de los poderes *de autoridad* y de *excelencia*, con que el mismo Jesucristo sigue ejerciendo esas mismas potestades [10]. La negación protestante de nuestro misterio se reduce, pues, a separar, en la intención fundacional de Cristo, el aspecto *teológico-místico* e *invisible* del aspecto *histórico-jurídico* y *visible* de las potestades eclesiásticas.

PARTE I. FASES HISTORICAS DE LA POSICION NO CATOLICA.

3. Edad antigua.—Esta separación, destructora del misterio, ya la formuló *Tertuliano* montanista, al afirmar, que la depositaría de la autoridad era «Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum», añadiendo que el divino Espíritu era el único que se había de tener y reverenciar en la Iglesia como Maestro [11]. De Tertuliano se puede decir que arranca la teoría de la neta separación entre *la potestad espiritual* y *el ministerio visible*. La autoridad, según él, es propia únicamente del Paráclito, que la ejerce cuándo y como él quiere. El Episcopado lo reduce a un simple servicio de vigilancia; porque todo el poder viene exclusivamente del mismo Espíritu para realizar, por los intermediarios que eligiere, la unidad espiritual de la Iglesia [12].

---

9. J. Salaverri, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia, l. c.*, nota 3, p. 1-3, y en RevEspTeol, 14 (1954), 208-210.

10. Véase S. Th., 3, q. 64, aa. 3, 4, et 5; 3, q. 7, a. 7; q. 12, a. 3; 4, CG, 74. Puede verse el trabajo citado en la nota anterior, p. 46-50, y p. 263-267.

11. Tertuliano, *De pudicitia*, 21: Vera Ecclesia est «Ecclesia Spiritus per spiritualem hominem, non Ecclesia numerus Episcoporum»; ML 2, 1024-1025; *De virginibus velandis*, 1: «Iustitia... primo fuit in rudimentis... dehinc per Legem et Prophetas promovit in infantiam; dehinc per Evangelium efferbuit in iuventutem; nunc per Paracletum componitur in maturitatem. Hic erit solus a Christo Magister et dicendus et verendus». ML 2, 890.

12. Cf. P. de Labriolle, *La crise montaniste* (1913); *Les sources du Monta-*

En esta teoría de Tertuliano vemos ya trazadas, con sorprendente seguridad, las líneas fundamentales del pensamiento eclesiológico de Lutero, Monnier, Sohm, Schmidt y Barth. Con razón el actual Jefe de la Alta Iglesia Alemana ha llamado a Tertuliano «el padre del espiritualismo protestante en Occidente» [12]. Este antagonismo irreconciliable, que fingió Tertuliano montanista entre la Iglesia del Espíritu y la Iglesia del derecho jerárquico, hizo fortuna entre los *Donatistas* de la antigüedad [13], y constantemente lo han defendido como propio los Protestantes hasta nuestros días.

4. En la edad media, tal vez no tanto por principio cuanto por reacción en contra de la autoridad eclesiástica que corregía sus excesos puritanistas, defendieron en la práctica la misma doctrina, aunque coloreada con variedad de matices, los Cátaros, Albigenses, Begardos, Fraticellos y otros espíritus inquietos, que florecieron en aquellos tiempos de intensa fermentación espiritualista [14]. Sorprendentemente, ya a fines del siglo XII, se destacó el *Esperonismo*, que por sus doctrinas y por el sistema a que logró reducirlas, se puede muy bien llamar legítimo continuador de Tertuliano y precursor destacado de Wiclef y de Lutero. Lo que tal vez más resalta en el Esperonismo es su aversión decidida a todos los poderes visibles, magisteriales, jurídicos o sacramentales, de los Sacerdotes en la Iglesia, y su concepción espiritualista, netamente antijerárquica de la comunidad cristiana. El sistema de Speroni excluye todo *derecho divino* de la estructura eclesial jerárquica [15].

Wicleff y Hus, recogiendo las manifiestas ansias de reformismo y las corrientes espiritualistas y antijerárquicas de la edad media, llegaron en sus aplicaciones a los mayores extremos. Negaron resueltamente *el derecho divino* de toda sucesión jerárquica visible, y redujeron el Cristianismo a una comunidad de justos o predestinados, orientados directamente

---

nisme (1913). K. Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*: ForschChristLitDG, 6, 4 (1917); *Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian*, Ed. F. Hofmann, *Karl Adam, gesammelte Aufsätze* (1936), 53-69. G. Bardy, *La Théologie de l'Église de Saint Irénée au Conc. de Nicée* (1947).

13. F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche* (1937), p. 52-53; *Altchristliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (1941), p. 12.

14. J. Tixeront, *Le Donatisme: Histoire des Dogmes*, 2 (1912), 222-231. G. Bareille, *Donatisme*: DTC, 4 (1920), 1701-1728. A. Pincherle, *L'Ecclesiologia nella controversia donatista*: RicercheRelig, 1 (1925), 35-55; *Donatismo*: EncCatVat, 4 (1950), 1851-1856.

15. F. Vernet, *Albigeois, Beghards-Beguines hérétiques, Cathares, Fraticelles*: DTC, 1, 677-689; 2, 528-535, 1987-1999; 6, 770-784. E. Benz, *Ecclesia spiritualis: Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation* (1934).

16. Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni*: Studi e Testi, 115 (1945). Inocencio IV proscribió el Esperonismo el 31 de octubre de 1243: BullRom, 3, 503-507. Cf. R. G. Villoslada, *Historia de la Iglesia Católica*: 2. *Edad Media* (1953), p. 800-802.

en el orden de la salvación por sola la virtud y acción del mismo Espíritu divino [17].

5. En el siglo XVI, Lutero y Calvino hallaron preparado el terreno para sus encendidas y aceradas predicaciones. El ambiente doctrinal y religioso de los siglos precedentes y el exagerado acento de lo humano, que aportaba el *Humanismo* renacentista, fueron los que dieron resonancia y garantizaron la difusión del *individualismo espiritualista* de Lutero y Calvino. Los dos corifeos del Protestantismo coinciden con Tertuliano montanista en hacer venir directamente de sólo Dios toda acción justificante, iluminante y rectora de la Iglesia; rechazan, como Speroni, Wicleff y Hus, toda sucesión jerárquica y visible *de derecho divino,* toda sacramentalidad *ex opre operato* y todo magisterio institucional *auténtico* [18]. Según ellos, en el Cuerpo místico, que es la Iglesia, no se puede admitir más influjo que el del mismo Cristo. Sólo él puede ser su Cabeza rectora, porque sólo el poder soberano de su divino Espíritu puede influir activamente en ella la verdad, la vida y el movimiento, que la caracterizan como organismo viviente [19].

Para Lutero y Calvino *la estructura jerárquica* y visible de la Iglesia es algo puramente accidental, arbitrariamente añadido por los hombres. Si Calvino la mantuvo en sus Iglesias fué sólo cediendo a una necesidad humana sin que ello signifique el reconocimiento de una intención fundacional de Cristo [20]. De esta suerte ambos rechazaron *por principio* y de raíz todo *derecho divino* de sucesión jerárquica, desconociendo el profundo misterio de la verdadera sucesión apostólica, que consiste en la unión admirable y perenne del aspecto teológico e invisible con el aspecto jurídico y visible en las potestades jerárquicas de la Iglesia militante.

6. El Racionalismo,—Lutero y Calvino, que conservaron la fe en Jesucristo y admitían su revelación sobrenatural, se mantuvieron en la negación de sólo *el derecho divino de la sucesión apostólica.* Sus seguidores, a partir del siglo XVIII°, fascinados por las filosofías de Kant y Hegel y

17. J. Wicleff, *Tractatus de Ecclesia* (1378); *De potestate Papae* (antes de 1384). J. Hus, *De Ecclesia* (1413): Del tratado de Hus los diez primeros capítulos están tomados casi íntegramente del *Tractatus de Ecclesia* de Wicleff, y los restantes del *De potestate Papae* del mismo, como parece haberlo comprobado L. Loserth, *Huss*; RealEncProtTheolKirche, 8, 472-489. Los errores de Wicleff y Hus véanse en Denzinger, n. 581-656.

18. E. Mersch, *La doctrine du Corps mystique chez Luther et chez Calvin: Le Corps mystique du Christ,* 2 (1933), p. 374-390. W. Wagner, *Die Kirche als Corpus Christi mysticum beim jungen Luther*: ZtkathTh, 61 (1937), 29-98. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* 2 (1951), p. 12-21, 340-357. K. A. Meissinger, *Der katholische Luther* (1952), p. 79-82, 118-119, 200-206.

19. M. Luther, *Sermo,* diei 18 maii 1520, *Sermo postridie Ascensionis* anni 1520: Ed. Weimar, 9, p. 458.

20. Ch. Journet, *L. c.*, nota 18, p. 12-17.

arrollados fatalmente por la ola racionalista, multiplicaron sus concepciones hipotéticas, para explicar humanamente, por influjo de diversas causas históricas, los datos que tenemos en las fuentes sobre la sucesión jerárquica. Y así, en el seno del Luteranismo, LESSING y SCHLEIERMACHER redujeron el Cristianismo y todos sus elementos institucionales a ideas o sentimientos sujetivos, excitados por las circunstancias históricas, y variables con ellas al arbitrio de los hombres. RITSCHL y HARNACK, con sus métodos de crítica y a fuerza de buscar semejanzas y precedentes anteriores, nos convirtieron el Cristianismo en un acervo, más o menos ordenado, de elementos, tomados principalmente del judaísmo y del helenismo. Por su parte SABATIER, tributario y dependiente en esto del pensamiento de los anteriores, no hizo más que aplicar al Calvinismo las ideas tomadas del Protestantismo liberal alemán, despojando enteramente, como él, a la sucesión apostólica de su carácter divino. En nuestros días, con los mismos métodos de crítica, llega a resultados los más extremos e inverosímiles SCHNEIDER [21].

7. Negando la divinidad de Cristo, *el Racionalismo* excluye en su misma raíz el profundo misterio de la sucesión apostólica; pero no menos adversos a ella son los sistemas *Escatológico* y *Carismático,* dentro de los cuales no puede caber el que Cristo pensase en establecer una autoridad jerárquica que se sucediese, persuadido, como suponen que estaba, de que era inminente el fin del mundo, o queriendo, como dicen que quería, reservar a la acción directa y exclusiva del divino Espíritu el mantenimiento y orientación de su Iglesia [22]. De hecho, pues, el Escatologismo y

---

21. H. DIECKMANN, *De Ecclesia,* I (1925), n. 562-571. J. DEDIEU, *Le Catholicisme en face du Protestantisme*: BRILLANT, *Apologetique* (1945), 722-737. En nuestros días, aplicando los principios y métodos de Ritschl y Harnack, ha exagerado hasta un extremo lamentable sus consecuencias, despoja de toda originalidad al Cristianismo y lo convierte en un amasijo de concepciones y prácticas helenistas C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* (1954).

22. *Escatologismo.* J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes* (1900). A. LOISY, *L'Evangile et l'Église* (1902), p. 4-7, 111; *Autour d'un petit livre* (1903), p. 161-177; *Les Evangiles synoptiques,* 2 (1908), p. 5-15. G. TYRRELL, *Christianity at the Cross-Roads* (1910). A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913). G. GLOEGE, *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testamente* (1929). F. HELLER, *Urkirche und Ostkirche* (1937), p. 34-47. M. GOGUEL, *Les premiers temps de l'Église* (1949), p. 14-16. Véanse los datos que recogen F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa* (1943), p. 108-136; O. LINTON, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung* (1932). Para caracterizar la corriente escatológica, dice Linton: «Nun hat Jesus offenbar das nahe Gottes Reich gepredigt, also hat er eine bleibende irdische Institution, wie die Kirche, nicht gewollt. Eschatologie und Kirche stehen in Widerspruch», p. 120-121, 179-180. *Carismatismo.* R. SOHM, *Kirchenrecht,* 1 (1923), p. 1: «Der Grundgedanke, welcher die Geschichte des Kirchenrechts bestimmt hat, lautet: Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch»; p. 26: «Es kann keine rechtliche Verfassung und keine rechtliche Gesetzgebungsgewalt in der Ekklesia geben»; p. 700: «Das Wesen der Kirche is geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit den Wesen der Kirche in Widerspruch». Sobre

el Carismatismo están en no menos abierta contradicción con la sucesión apostólica de derecho divino, que el mismo Racionalismo. Estos tres sistemas no hallan dificultad en admitir el hecho de una sucesión histórica, de derecho puramente eclesiástico y de origen post-apostólico, más o menos tardío; pero rechazan la posibilidad misma del *derecho divino* de la sucesión de los Apóstoles: los Racionalistas a base de sus principios adversos a la divinidad del Salvador, los Escatólogos y Carismáticos por el hecho de que Cristo o no pensó en establecer una Iglesia duradera, o dispuso su Iglesia de tal índole, que en ella no hay lugar a tal sucesión.

Las teorías verosímiles más en boga para su negación se pueden reducir a tres. 1ª. La que no admite *la institución divina* del Apostolado, o que los Apóstoles hayan recibido de Cristo unos poderes permanentes, objeto de la sucesión apostólica. 2ª. La que sostiene, que las facultades recibidas de Cristo por los Apóstoles eran de aquellas que *eventualmente concede Dios,* cuando quiere y a quien quiere; y de ahí que su mismo origen eventual divino excluye el que puedan heredarse por sucesión, porque esto sería suplantar por el humano un derecho divino. 3ª. La que dice, que el Apostolado es un *hecho metahistórico único y fundacional,* pertenece por su misma esencia al tiempo llamado de la Encarnación, y no puede ni continuarse ni repetirse. Las funciones encomendadas por Cristo a los Apóstoles fueron *privilegios* puramente *personales,* de los que no puede quedar después de ellos más que el recuerdo. La sucesión apostólica, de que tal vez nos hablan las fuentes, es de meros garantes humanos, dispuestos por la Iglesia para perpetuar ese recuerdo histórico y para conservar los documentos que nos refieren *el hecho fundacional único* [23].

8. En la actualidad.—Entre todas las teorías protestantes, contrarias al misterio de la sucesión apostólica, descuellan, por su ascendiente en la actualidad y por el vigor de su exposición dialéctica, la del jurista luterano Rodolfo Sohm y la del teólogo calvinista Carlos Barth. A su estudio y crítica han dedicado sendos libros von Campenhausen y Leuba, también protestantes, que no carecen de interés, por lo que significan de acercamiento ecuménico a las doctrinas del Catolicismo.

9. *Para Sohm* el principio inconcuso y punto de arranque incontrovertible es el espiritualismo individualista de Lutero. Según él, el Pueblo

---

el Carismatismo véanse los datos que reunimos en *El Derecho en el Misterio de la Iglesia, L. c.,* nota 3, p. 11-14 y RevEspTeol, 14 (1954), 221-225. Las afirmaciones, que copiamos de Sohm, las da por inconcusas (unwiderlegbar) E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951), p. 106.

23. Algunos de los más destacados propugnadores de estas tres teorías los hemos mencionado, respectivamente, en las notas 3, 4 y 5. Una más amplia caracterización de esas tres teorías puede verse en los trabajos de Linton, Braun y Javierre, que citamos en la nota 1.

o Reino de Dios, reunido por Cristo en la tierra, no puede tener por Cabeza sino al mismo Cristo, ni puede ser dirigido y enseñado sino por la misma verdad divina, con exclusión de todo otro intermediario autorizado humano [24]. La realización concreta de la idea de Cristo en toda su pureza, dice que se encuentra tan sólo en aquellas Iglesias primitivas, que nos describe San Pablo, dirigidas por el mismo divino Espíritu, mediante los dones o carismas que repartía a voluntad e individualmente entre sus creyentes [25]. La tesis radical de Sohm es, que toda autoridad o juricidad eclesiástica está en flagrante contradicción con el concepto mismo de Iglesia establecida por Cristo. Esta tesis la formula Sohm en la primera página de su obra «*Das Kirchenrecht*», la repite hasta la saciedad a lo largo de toda ella, y la deduce, como resultado de sus investigaciones, en la última página, que es la 700 [26].

10. Von Campenhausen acaba de examinar, a la luz de las fuentes de los tres primeros siglos cristianos, la verdad o falsedad de esa tensión antagónica entre el cargo jurídico y la potestad espiritual. Con ansias de decir algo nuevo, afirma, que ni Cristo ni los Apóstoles tenían propiamente cargos ni carismas, sino que eran solamente lugartenientes o plenipotenciarios: Cristo del Padre y los Apóstoles de Cristo. Los cargos y los carismas, según él, aparecieron posteriormente, y la tensión humana y el contraste, que surgió desde su aparición entre el cargo jurídico y la potestad carismática, han de existir siempre y conviene que existan, como recurso humano para obtener la corrección mutua y para mantener la nivelación y equilibrio convenientes [27]. Campenhausen mitiga ciertamente la teoría de Sohm, en cuanto que no admite que exista contradicción entre el cargo y el carisma; sin embargo, bajo otros aspectos, no es menos

---

24. «La Iglesia no es más que una reunión del pueblo de la Nueva Alianza ante Cristo y con Cristo... En donde está Cristo allí está la Iglesia». «En donde están dos o tres reunidos en nombrede Cristo, allí está la Iglesia, la Cristiandad (Mt. 18, 20); de ahí la ausencia en ella de todo concatenamiento jurídico, la carencia de todo cargo jurisdiccional fijo, la negación de todo ser comunitario de la Iglesia en sentido jurídico»: R. Sohm, *Kirchenrecht*, 1, p. 20 y 156.

25. Se refiere Sohm, principalmente, a los capítulos 12 y 14 de la primera carta de San Pablo a los fieles de Corinto, interpretándolos así.

26. Véanse las mismas palabras de Sohm trascritas en la nota 22. Pueden verse en la misma obra de Sohm, además, afirmaciones equivalentes en las pp. 20, 22-28, 54, 156, 158, 179, 214, 221, 253, 379, 380.

27. H. Fh. v. Campenhausen, *Kirchlisches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (1953), pp. 10, 27-28, 30, 324-327, 332. Véase O. Karrer, *Um die Einheit der Christen: Ein Gespräch mit Emil Brunner, O. Cullmann, H. Fh. v. Campenhausen* (1953). Otras opiniones de Protestantes recientes, aunque anteriormente publicadas, sobre las relaciones del Cargo eclesiástico con la Iglesia de Cristo, nos las dan a conocer O. Linton, *Kirche und Amt in Neuen Testament*, y R. Josefson, *Das Amt der Kirche*, publicados ambos por G. Aulen, *Ein Buch von der Kirche* (1951). En este libro se incluyen, además, otros 24 trabajos, relativos a la Iglesia, de otros protestantes suecos.

extremoso que Sohm, como es al negar, tan radicalmente como él, el *origen divino* del cargo, y al excluir el mismo origen apostólico de los carismas.

11 *La teoría de* Barth arranca del trascendentalismo calvinista, que expresa rígidamente en los siguientes términos: «La Reforma ha sido la restauradora de la verdadera Iglesia, precisamente porque ha sabido afirmar el TU SOLO de Jesús como el Señor, en contraposición irreductible a todos los demás, que no pueden ser más que subordinados» [28]. Ese principio lo entiende Barth en el sentido extremo, de que la afirmación de Cristo como el TU SOLO SANTO implica el que los demás no somos ni podemos ser más que pecadores. La afirmación de Cristo como el TU SOLO Señor incluye el que los demás no somos ni podemos ser poseedores de autoridad alguna. La afirmación de Cristo como el TU SOLO MAESTRO encierra el que los demás no somos ni podemos ser más que meros discípulos. De esta suerte Barth excluye *por principio* la misma posibilidad de que los hombres tengan por participación algún Magisterio, Sacerdocio o Régimen en la Iglesia.

Ante la observación de la Teología católica, de que en Dios se hallan la Autoridad, la Santidad y la Verdad infinitas, pero que el mismo Dios da a los hombres una participación limitada y análoga de su Autoridad, Santidad y Verdad; Barth se revuelve airado contra esa doctrina diciendo: «Tengo *la analogía del ente* por una invención típica del Anticristo, y pienso que, precisamente a causa de ella, es imposible a un protestante llegar a ser católico». Y añade: «Aquellos que reconocen, además de la de Jesús, una autoridad espiritual en la tierra, sobre todo si pretenden que sea infalible, de nosotros, los reformados, no pueden esperar más que una repulsa absoluta. Nuestra actitud ante el Catolicismo ha de ser la del misionero, la de la evangelización, de ningún modo la de la unión» [29]. Tal es la actitud, que pudiera calificarse hasta de hostil, adoptada por Barth en frente del Catolicismo. En su concepción extrema, de tal manera opone la institución permanente al influjo eventual de Dios, que excluye radicalmente de la Iglesia todo lo que pudiera tener forma de institución esta-

28. K. Barth, *Der römische Katholicismus als Frage an die protestantische Kirche*: Die Theologie und die Kirche (1928), 339-340. Algo semejante afirma M. Luther, *De servo arbitrio* (1525), Ed. Weimar, 18, 779: «Cristo se ha llamado absolutamente el camino, la verdad y la vida (Io. 14, 6); luego todo lo que no sea Cristo, por necesidad ha de ser, no el camino, sino el error; no la verdad, sino la mentira; no la vida, sino la muerte». Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 10 vol. (1947-1955); H. U. v. Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (1951); Ch. Journet, *L'Ecclésiologie de K. Barth: L'Église du Verbe Incarné*, 2 (1951), pp. 1129-1171.

29. K. Barth *Die kirchliche Dogmatik*, 1 (1952), p. VIII; *Les Églises réformées au sein du Conseil Oecuménique*: Foi et Vie (1948), 495. A propósito de esta rigidez exclusivista de Barth, se entabló un diálogo entre él y el Padre J. Daniélou, S. J., del que nos habla Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, 2 (1951). p. 1158-1159.

ble, reduciéndola a un puro acontecimiento eventual y discontínuo, según la misma definición de Iglesia que él defendió y expuso en su ponencia de la Asamblea ecuménica de Amsterdam [30].

12. Leuba ha examinado, con método de crítica histórica y a la luz de las fuentes primitivas, la teoría barthiana. A este examen dedicó una obra con el título «*L'institution el le événement*». Rechaza resueltamente las ideas de incompatibilidad de las teorías de Sohm y Barth. Defiende como legítima la Iglesia *como institución,* del tipo de la primitiva de Jerusalem, y reconoce como no menos legítima la Iglesia *como evento,* del tipo de las de San Pablo. Afirma que los dos tipos de Iglesia entran perfectamente en la intención fundacional de Cristo. Por eso, insiste en que «lo institucional o permanente y lo carismático o eventual son dos modos distintos de la obra de Dios. No están separados ni son contradictorios, sino que se hallan unidos y se complementan mutuamente, ya que ambos proceden de la misma divina voluntad... El dualismo de la institución y del evento, lejos de conducir a una separación en la Iglesia, es al contrario la condición de su unidad» [31].

Leuba parece acercarse al reconocimiento del misterio de la unión entre el ministerio visible de la Iglesia y las potestades que por él sigue ejerciendo el mismo Cristo invisiblemente. Sin embargo dista bastante de la unidad verdadera a que es necesario llegar. No admite más que dos tipos de Iglesia iuxtapuestos, sin reconocer la unidad y subordinación de todos en el Primado de San Pedro y sus legítimos sucesores. Llega sí a decir «que la fórmula dogmática de Calcedonia sirve para expresar típicamente ese dualismo (el de la institución y del evento) y lo que Calcedonia enseña, de las diferencias y relaciones que median entre las dos naturalezas, divina y humana, de Cristo, podría aplicarse al dualismo de sus potestades como *Kyrios* y como *Xristos*» [32]. Pero no alcanza a ver, que es necesaria la unidad verdadera *a semejanza* de la unión hipostática de Cristo, en la persona de su Vicario en la Tierra [33].

---

30. K. Barth, *L'Église, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant*: p. 103-106: Documents de l'Assemblée D'Amsterdam, 1, *L'Église* (1949), p. 95-107; *Kirchliche Dogmatik,* 4, 1, pp. 726 ss., 798 ss.

31. J. L. Leuba, *L'institution et l'événement: Les deux modes de l'oeuvre de Dieu selon le Nouveau Testament, leur différence, leur unité* (1950).

32. La referencia al dogma de Calcedonia es aceptable y no dudó en hacerla ya León XIII en su Encíclica sobre la unidad de la Iglesia; pero el modo como a continuación nos habla Leuba, sobre la evolución de esta doctrina a partir de los datos de la Escritura, y las nociones que parece tener de *natura persona, substancia* y *esencia,* no nos parecen del todo exactas: Leuba, *O. c.,* p. 45. León XIII, «*Satis cognitum*», ASS, 28 (1896), 710.

33. Véanse las observaciones que hacen al libro de Leuba algunos autores: J. Hamer, *Une Théologie du dualisme chrétien*: NouvRevThéol, 73 (1951), 275-281; D. T. Strotmann, *Relation*: Irenikon, 24 (1951), 143-144; R. Aubert, *L'institution et l'événement: A propos de l'ouvrage de M. Leuba*: EphThéolLov, 28 (1952), 682-693; J. Bonsirven: Biblica, 33 (1952), 297-299.

Como era de prever, esta solución intermedia no ha satisfecho a ninguna de las dos partes, y así lo reconoce, lamentándolo, el mismo Leuba [34]. Su solución, de tipo ecumenista, aspiraba a lograr el reconocimiento mutuo de la legitimidad del «Catolicismo y el Protestantismo». El «Catolicismo», que es la Iglesia de tipo institucional, reconocería las Iglesias de tipo eventual, cuales son las «Protestantes», y viceversa. Y por eso con un optimismo francamente exagerado llega a afirmar, que «La Cristiandad de nuestros días presiente, que la *sucesion* apostólica y la *libertad* del Santo Espíritu, el «Catolicismo» y el «Protestantismo», son elementos complementarios y no incompatibles» [35]. No advierte que, sin el Primado del Vicario de Cristo, no hay verdadero *Catolicismo* y que el reconocimiento de ese Primado es la negación del *Protestantismo*.

13. Al lado del teólogo dialéctico Karl Barth suelen citarse los teólogos, también dialécticos, Emil Brunner y Rudolf Bultmann, ambos de gran relieve, sobre todo el segundo, entre los teólogos protestantes de la actualidad. Cada uno tiene su peculiar teoría y los tres polemizan entre sí en defensa de sus puntos de vista particulares.

Brunner da por inconcuso el principio de Sohm, afirmando con él, que «todo derecho, tanto el profano como el sagrado, está en abierta contradicción con el ser de la Iglesia que se nos revela en el Nuevo Testamento». La Iglesia que quiso Cristo, no es una *institución,* sino sólo una mera comunidad de personas (ist reine Persongemeinschaft, ohne allen institutionellen Charakter). Es una *Koinonía Xristou* y *Koinonía Pnéumatos,* en la que los fieles están unidos y forman una Hermandad únicamente mediante su participación del Cristo y del Santo Espíritu. Para que esa comunidad se dé, basta que dos o tres coincidan entre sí, por su fe en Cristo y por su amor en el Espíritu Santo. En esa comunidad no cabe nada que pueda tener el carácter de *institución jurídica,* y en ella no hay más autoridad que la de la palabra de Dios, de que la comunidad

34. J. L. Leuba, *L'institution et l'evénement. Défense et illustration*: VerbumCaro, 5 (1951), 105-127. Observa que los «Protestantes» tienden a reducir la «institution» a la línea del «evento»; mientras que, por el contrario, los «Católicos» no admiten el «evento», sino dentro de la «institución». Nótese que usa las denominaciones de «Católico» y «Protestante» en el sentido explicado en la Asamblea ecuménica de Amsterdam: «Précisons que par «catholicisme» nous ne désignons pas uniquemente le catholicisme romain, et que le mot «protestant», dans la plus grande partie de l'Europe, est rendu par le mot «évangélique». La tendance dite «Catholique» insiste avant tout sur la continuité visible de l'Église dans la succession apostolique de l'Episcopat. La tendance dite «Protestante» sougligne essentiellement l'initiative de la Parole de Dieu et la réponse de la foi, initiative et réponse concentrées dans la doctrine de la justification *par la foi seule»: Désordre de l'homme et dessein de Dieu*: Documents de l'Assemblée d'Amsterdam, 1, *L'Église* (1949), p. 305.

35. J. L. Leuba, *L'institution et l'événement,* p. 124. Adviértase que las denominaciones de «Catolicismo» y «Protestantismo» las entiende Leuba como acabamos de indicar en la nota precedente.

es meramente depositaria. La comprobación de su apostolicidad y verdad está, en que la palabra originaria de los Apóstoles, consignada en la Escritura del Nuevo Testamento, es la norma necesaria y única con la que cada comunidad ha de confrontar la palabra, de que ella es depositaria, para cerciorarse de que es la misma que Cristo confió a sus discípulos. La creencia de que la *institución jurídico-eclesiástica* es la concreta forma histórica de la que Cristo se vale, como de servidora suya, para seguir actuando, es nada menos que la negación misma de la Iglesia apostólica como realidad de la historia [36]. Por estas tajantes afirmaciones, tomadas casi a la letra de sus escritos, vemos que Brunner se encastilla en un rígido espiritualismo, con la más radical exclusión de toda institución y autoridad jurídicas, y en su «dialéctico personalismo» sitúa el concepto mismo de Iglesia.

14. Pero el más radical de los seis teólogos protestantes, últimamente mencionados, es sin duda BULTMANN. A base de su concepción, rígidamente existencialista, del Cristianismo, y con su teoría de la «Desmitologización del Nuevo Testamento», despoja Bultmann a la obra de Cristo de casi todo su contenido objetivo, niega la realidad histórica de sus hechos los más fundamentales, y reduce la vida del cristiano al puro evento de la actuación personal de Dios, por medio de su palabra, en la fe actual de cada creyente. De ahí que rechace de plano, como deformaciones humanas o simples mitos, todas las instituciones o formas permanentes y visibles, que constituyen la esencia de la estructura jerárquica de la Iglesia [37].

---

36. E. BRUNNER, *Das Missverständnis der Kirche* (1951), pp. 12, 14, 18, 19, 26, 28, 30, 84, 106, 107 y passim. Ya en 1937, *Das Wort Gottes und der moderne Mensch*, p. 97, había escrito: «El Cuerpo de Cristo es, ante todo, una vital o personal relación concreta, en la que cada individuo queda constituído partícipe de la misma fe con Cristo, y por ella con los demás creyentes». Ideas semejantes a las indicadas se pueden hallar en los trabajos del mismo BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnung* (1939), pp. 284, 509; *Offenbarung und Vernunft* (1941), p. 135; *Die Lehre vom heiligen Geist* (1945), p. 29; atenuando las teorías de K. Barth, escribió E. BRUNNER, *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit K. Barth* (1935); *The new Barth: observations on Barth's doctrine of Man*: SctJourTheol, 4 (1951), 123-135. Sobre la Teología de Brunner, véase W. STOLZ, *Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff: Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners*: DivThom (Fr.), 28 (1950), 293-312, 361-394; *Die Wesensfunktion der Kirche: Kritische Studie zu Emil Brunners Lehre von der Verkündigung des Wortes Gottes*: DivThom (Fr.), 29 (1951), 318-344. 456-481; *Erkenntnis und Dogma: Darstellung und kritische Würdigung der Lehre Emil Brunners über Bildung und Geltungsanspruch von Bekenntnis und Dogma:* DivThom (Fr), 30 (1952), 129-153. O. KARRER, *Um die Einheit der Christen: Ein Gespräch mit E. Brunner, O. Cullmann, H. Fh. v. Campenhausen* (1953).

37. R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie* (1941), reproducido en *Kerygma und Mythos*, 1 (1951), 10-48; *Theologie des Neuen Testaments* (1953). Sobre Bultmann véanse: L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le Mythe: La Théologie de R. Bultmann* (1954); R. MARLÉ, *Bultman et l'interprétation du Nouveau Testament* (1955); H. FRIES, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (1955); M. CORVEZ, *Chronique bultmannienne*: RevThom, 56 (1956), 322-352. Defiende contra Bultmann el carácter histórico de la obra y hechos de

PARTE II. EL MISTERIO DE LA SUCESION APOSTOLICA EN LA ESCRITURA.

No nos proponemos deducir quiénes son en concreto los sucesores de los Apóstoles, sino sólo averiguar, lo que en los libros inspirados se contiene acerca del *derecho divino de la sucesión apostólica*, según la intención fundacional del mismo Jesucristo.

A) En los Evangelios.

15. *La voluntad divina de la sucesión apostólica* nos la reveló Jesucristo, más que con frases explícitas, en el sentido eminentemente profético de sus palabras institucionales y en el carácter de perennidad que imprimió a la obra realizada con sus discípulos [38]. La obra de Cristo es aquel *pusillus grex* formado por el Maestro con sus Apóstoles y discípulos, al que Dios se dignó confiar su Reino mesiánico (Luc. 12, 32); es aquel diminuto grano de mostaza que había de crecer inmensamente para acoger en sus ramas las aves del cielo (Mt. 13, 31); la Iglesia de Cristo es aquella heredad del Padre de familias, tan dilatada como el mundo, en la que el Hijo del hombre, con la ayuda de sus ángeles o enviados, ha de sembrar la buena semilla de su gracia, y ha de cuidar de su siembra hasta la consumación de los siglos (Mt. 13, 37-43).

Damos por supuesto el pleno reconocimiento de Cristo, como el Mesías e Hijo natural de Dios. Sabemos que nos reveló sus inescrutables designios por las palabras y en los hechos que fielmente nos han trasmitido los libros inspirados, de cuya verdad no podemos dudar, porque son la palabra de Dios.

16. Los Doce.—Esos libros divinos nos presentan a Jesucristo, desde los comienzos de su vida pública, reuniendo en torno a sí a los discípulos, que llamó o nombró *Apóstoles*, como auxiliares de su obra, «para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar su doctrina» (Lc. 6, 12; Mc. 3, 14 ss.) [39]. Con ellos forma un cuerpo compacto y solidario, *Los Doce*,

---

la Redención, O. CULLMANN, *R. Bultmann's concept of Myth and N. T.*: ConcTheolMonthly, 27 (1956), 13-24.

38. Destacan con acierto la índole profética de las palabras institucionales de Cristo, entre otros autores, L. CERFAUX, *Saint Pierre et sa succession*: RechScRel. 41 (1953), 182-202; J. CAMBIER, *Dialogue avec M. Cullmann*: EphThelLov, 29 (1953), 646-653; A. VÖGTL, *Der Petrus der Vorheissung und Erfüllung*: MüchTheolZts, 5 (1954), 1-47; P. BENOIT, *La Primauté de Saint Pierre selon le N. T.*: Istina, 2 (1955), 305-334.

39. En Lc., 6, 13, la voz «*onomazein*», según el contexto, no debe entenderse meramente de dar un nombre nuevo a una persona, sino más bien de un *nombramiento* para una función, la que designa la palabra «*Apostolos*», respecto a los Doce, y la que significa la palabra «*Kepha*» con relación a San Pedro: K. HOFSTETTER, *Der Römische Primatsanspruch im Lichte der Heilsgeschichte*: UnamSanctam, 11 (1956), 176-183.

del que el mismo Cristo es el Jefe responsable: «¿Por ventura no he sido yo el que os ha elegido a los Doce?» (Mc. 14, 17-20; Io. 6, 67-70). A los Doce es a quienes instruye con esmero y separadamente de todos los demás discípulos, sobre los misterios del Reino de Dios y sobre los oficios que les había de encomendar, hasta tal punto que San Marcos no duda en afirmar, que «por separado a los Doce les explicaba todas las cosas» (Mc. 4, 34).

A sus Apóstoles les hace partícipes de su misma legación mesiánica, en lo que tenía de comunicable y quiso comunicar a los hombres: «Como me envió a mí el Padre, así yo os envío a vosotros» (Io. 17, 18; 20, 21); y así les comunicó la misma doctrina, el mismo mandato, y el mismo oficio que Cristo en cuanto hombre había recibido del Padre, para que después de su Ascensión a los cielos, continuaran ejerciéndolos, en los aspectos que tienen de humano y sensible (Io. 17, 8, 14, 18; 20, 21). De esta suerte los constituyó en tal grado órganos de sus enseñanzas, de su voluntad y de su ministerio, que «el que a ellos recibiese y oyese, le recibiría y oiría a él, y lo que ellos decidiesen o mandasen sería decisión y mandato del mismo Dios, porque no habían de ser meramente ellos los que hablarían y actuarían sino el mismo Espíritu del Padre que hablará y actuará en ellos» (Mt. 10, 20, 40; 18, 18; Lc. 10, 16) [40].

17. Todo esto lo ha realizado Cristo personalmente con sus Doce Apóstoles, pero la perspectiva del Mesías, que hablaba, y del Hijo de Dios, que daba a sus palabras un valor y autoridad definitiva, era una perspectiva eminentemente profética, cuya realización se había de continuar hasta el fin de los siglos, como el mismo Cristo se lo advirtió diciendo: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra; id, pues, y haced mis discípulos a todos los hombres, bautizándolos y acostumbrándolos a observar todos mis mandatos; y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos». «Como me envió el Padre, así

40. León XIII, en la *Encíclica «Satis cognitum»*, ASS, 28 (1896), 712, 717, nos explica, cómo la misión que Cristo comunicó a sus Apóstoles (Io, 17, 18; 20, 21), enviándolos al mundo como El había sido enviado al mundo por el Padre, es la misma misión que El había recibido como Mesías. Como de las mismas palabras del Pontífice se desprende, esta identidad de misión se ha de entender, no de la potestad de *autoridad*, que Cristo poseía como Dios y es incomunicable a la creatura, ni de la potestad de excelencia; que correspondía a Cristo como hombre unido hipostáticamente a la divinidad; sino de aquellas funciones humanas y visibles de sus potestades mesiánicas, que humana y visiblemente ejerció El durante su vida mortal y que comunicó a sus Apóstoles y a sus sucesores, para que por este ejercicio *ministerial* y visible de los suyos, al que se dignó vincular su actuación de agente *principal*, se perpetuasen en la Iglesia las mismas potestades, que El sigue ejerciendo principal e invisiblemente hasta el fin de los siglos. Así se entienden perfectamente las explicaciones de León XIII, según la «analogía de la fe», conforme a las enseñanzas de Santo Tomás: S. Th. 3, q. 64, aa. 3, 4 y 5; 3, q. 7, a. 7; q. 12, a. 3; 4, CG, 74. Véase nuestro trabajo *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*: RevEspTeol, 14 (1954), 260-267.

yo os envío a vosotros, a predicar la penitencia y el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando por Jerusalem. Esperad en la Ciudad hasta que seáis revestidos de la virtud de lo alto; porque voy a enviaros el Paráclito, el prometido del Padre, el Espíritu de verdad, para que os enseñe y recuerde todas las cosas que os he dicho, y permanezca con vosotros para siempre» (Mt. 28, 18 ss.; Lc. 24, 47 ss.; Io. 14, 16.17.26).

En estas palabras del Redentor tenemos expresada clarísimamente la perspectiva profética del mandato que dió a sus Apóstoles, de continuar la misión que El había recibido del Padre hasta la consumación de los siglos. Pero, además, nos manifiestan que la misión de los Doce es la verdadera prolongación y continuación directa de la misma misión de Cristo, que El continuará ejerciendo invisiblemente por ellos. Hasta tal punto que el valor y eficacia de la actuación visible de ellos procederán del influjo real y perenne del Paráclito y del mismo Cristo, autores primarios o principales de la docencia, del sacerdocio y del régimen de sus ministros visibles. De modo que, hablando con propiedad, no hay en la Iglesia más que una sola misión, la del Hijo del Hombre, que El ejerció invisible y visiblemente por sí mismo durante su vida mortal, y que después de su Ascensión a los cielos sigue ejerciendo en todo lo que esa misión tiene de *principal e invisible*, dejando tan sólo a sus Apóstoles y sucesores hasta el fin de los siglos el ejercicio de lo que la misma misión tiene de *ministerial y sensible* [41].

18. En lo que acabamos de decir queda ya indicado el verdadero misterio de la sucesión apostólica, que está en la continuada y admirable inmanencia activa de Cristo, Cabeza, y de su Espíritu, alma de la Iglesia, en los órganos humanos y visibles de su obra redentora y perenne. Esta obra salvadora de las almas en su fase terrena se ha de iniciar humana y visiblemente por la predicación, los sacramentos y la dirección de los ministros de Cristo; pero esa iniciación visible no sería eficaz, si no la consumara invisiblemente la acción santificadora y divina del mismo Cristo y de su Santo Espíritu.

Esa inmanencia de Cristo y del divino Espíritu en sus ministros la enseñó inequívocamente el divino Maestro cuando dijo: «En aquel día (o sea después de recibir la efusión del Paráclito el día de Pentecostés) conoceréis que vosotros estáis en mí y yo en vosotros, y que el Espíritu Santo permanecerá con vosotros y estará también en vosotros» (Io. 14, 17.20). «En aquella hora se os dará lo que habéis de hablar; porque no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre que habla en vosotros» (Mt. 10, 19 s.).

---

41. J. Vodopivec, *L'Église-continuation du Christ*; EuntDoc, 7 (1954), 315 s.

La inmanencia real del mitente en el enviado es característica y exclusiva del concepto de misión sobrenatural, ejercida por Cristo y trasmitida a sus Apóstoles. Esta nota de inmanencia la reveló e inculcó el mismo Jesucristo de varias maneras. «El que me envió está conmigo y no me ha abandonado. No estoy solo, sino que soy yo y el que me ha enviado» (Io. 8, 16.29). «Aquel a quien Dios envió, habla las mismas palabras de Dios» (Io. 3, 34). «El que os recibe a vosotros (mis enviados) me recibe a mí, y el que a mí recibe, recibe al que me envió» (Mt. 10, 40). La inmanencia del Padre en Cristo es sustancial, no así la de Cristo en sus enviados, que son meros hombres.

19. Existe, como es sabido, una inmanencia vital y santificadora de Cristo y del Espíritu Santo en las almas en gracia. A ella se refería principalmente Cristo con su bella comparación de la vid y los sarmientos, exhortándonos «a que permaneciésemos en él y él en nosotros, porque sin él nada podemos hacer» (Io. 15, 1-6). A la misma inmanencia santificadora aludía el divino Redentor, cuando dirigiéndose al Padre, en su Oración sacerdotal de la última Cena decía: «Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad» (Io. 17, 23). Esta inmanencia santificante se consuma principalmente por la Eucaristía, según la promesa del mismo Salvador: «El que come mi carne y bebe mi sangre, ese está en mí y yo en él» (Io. 6, 56) [42].

La inmanencia, que pudiéramos llamar *jerárquica*, aun sin ser necesariamente santificadora, sin embargo no es menos real y activa que ella. Es la que se da en los ministros jerárquicos, en virtud de la cual «se les da a conocer lo que han de hablar; porque no son ellos los que hablan, sino el Espíritu del Padre que habla en ellos» (Mt. 10, 19 s.). Esta doctrina no acierta a comprenderla el Protestantismo. Desde luego el Protestantismo liberal es incapaz de concebirla, porque eliminando la divinidad de Cristo, niega de raíz el mismo presupuesto fundamental de ella. Pero tampoco la entiende el Protestantismo creyente, desde el de Martín Lutero hasta el de Carlos Barth y Emilio Brunner, porque se empeñan en no admitir más influjo de Dios en la Iglesia que el «vertical» que desciende sobre los individuos en cuanto tales; y así se incapacitan para comprender el misterio de la sucesión apostólica del Catolicismo. Las fuentes evangélicas y el Catolicismo con ellas, sin quitar nada de lo que tiene de verdad el influjo divino «vertical» sobre los creyentes, reconocen además el influjo, no menos verdadero y evangélico, pero «horizontal», de Dios por medio de sus ministros jerárquicos.

La verdadera naturaleza de la sucesión apostólica no es exclusiva-

---

42. J. Salaverri, *La Eucaristía, Sacramento de unión*: EstEcl, 26 (1952), 453-465.

mente de índole jurídica y humana, sino que está bajo el influjo principal o asistencial del mismo Dios. Ese divino influjo la eleva a un orden muy superior al meramente humano y jurídico y hace de ella el órgano visible por medio del cual se continúa ejerciendo en la Iglesia, de un modo permanente, la acción invisible y soberana que procede de Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico.

20. El Vicario de Cristo.—Esta unión íntima de lo humano con lo divino, en la perspectiva profética y perenne de la Iglesia, se da también, de un modo particular, en el *Vicario de Cristo* en la tierra. En los Evangelios, Cristo se nos manifiesta uniendo muy estrechamente a sí y distinguiendo singularmente a Pedro [43]. Las intenciones peculiares de Cristo con relación a San Pedro comienzan a manifestarse ya desde su primer encuentro con él. Llevado por su hermano Andrés a la presencia de Cristo, nos dice San Juan que Jesús «fijó en él su mirada y le dijo: Tú eres Simón hijo de Jonás, tú te llamarás Pedro»: «Intuitus autem eum Iesus dixit: Tu es Simon filius Jona, tu vocaberis Cephas» (Io. 1, 42).

En esta primera entrevista ya le anuncia que, además del nombre de familia, por el que hasta entonces le conocían, llevará el nombre de *Pedro*, desusado entre los hebreos. El cambio de nombre, hecho, no para denotar una cualidad o defecto naturales, como el de «hijos del trueno», sino por razón de un encargo que se hace a una persona, es de singular importancia entre los judíos. En toda la sagrada Escritura sólo tres son los varones a los que Dios elevó de la vida privada para ponerlos al frente de las generaciones de sus elegidos, cambiándoles el nombre. Tales fueron Abraham, Jacob y Pedro (Gén. 17, 5; 32, 28; 35, 10; Io. 1, 41; Mc. 3, 16; Lc. 6, 13). El profundo simbolismo de este cambio de nombre lo explicará después el Señor, cuando con perspectiva profética ilimitada le dirá, que lo eligió para ser *la piedra* fundamental sobre la que el mismo Cristo edificará su Iglesia (Mt. 16, 17 ss). En Lc. 6, 13-14 el paralelismo ἀποστόλους ὠνόμασεν y ὠνόμασεν πέτρον induce a creer que, así como el de *Apóstol*, así también el de *Pedro* es nombre, no tanto de la persona, cuanto de la función o cargo que se encomienda [44].

21. La unión y vinculación particular de Pedro a Cristo aparece consignada de muchas maneras en los Evangelios. De un modo especial al

---

43. M. D'HERBIGNY, *Theologica de Ecclesia* (1927), n. 157.

44. Véase lo que dejamos consignado en la nota 39. No sólo en el N. T. sino también en el V. T. hallamos frecuentemente usada la imagen de *Piedra*, y muchas veces para expresar la acción con que Dios o el Mesías *sostienen y confirman* en el bien a sus elegidos. En la nueva versión, más conforme al original que la Vulgata, léanse, por ejemplo, Deut. 32, 5, 21, 25, 29, 58; Ps. 18, 15; 61, 2, 7, 8; 70, 3; 77, 18, 19, 23, 38; 88, 26; 91, 15; 93, 22; 94, 1; 143, 1.

hacer Jesús como propias suyas *la ciudad, la casa* y *la nave* de Pedro. Este hecho ¿no tendría en la mente del Salvador la finalidad de expresar un profundo simbolismo? De *Cafarnaúm* nos dice San Mateo que era la Ciudad de Jesús (Mt. 9, 1), sin duda porque en ella habitaba en la casa de Pedro. En esa *casa* sana el Señor a la suegra de Pedro (Mc. 1, 31). Allí llevaban a los enfermos para que los curase, y a vista de toda la ciudad, que se congregaba ante la puerta, los sanaba a todos (Mc. 1, 29-34; Mt. 9, 28 ss.). En esa misma casa, contestando a las preguntas de sus discípulos, los instruía especialísimamente y les explicaba el sentido de sus parábolas (Mc. 7, 17; 9, 33; Mt. 13, 36). A esa casa acuden también los cobradores de tributos, pidiendo que el Maestro les pague el suyo (Mt. 8, 14; Mc. 1, 29; Lc. 4, 38).

Desde *la nave* de Pedro, Jesús, sentado, enseñaba su doctrina a las turbas (Lc. 5, 3). En la misma nave duerme tranquilo en medio de la tormenta, y cuando sus Apóstoles le despiertan, les reprende por incrédulos y con una palabra suya calma la tempestad (Mc. 4, 35-41). Desde la misma nave y con la red de Pedro, éste, que sin Jesús durante toda la noche no había logrado pesca alguna, a la mañana, acompañado de Jesús, por su mandato y en nombre suyo, echa la red y hace una pesca prodigiosa; y asombrado Pedro ante tal milagro, oye de los labios del Señor la invitación definitiva a seguirle, «para ser pescador de hombres», y Pedro le sigue (Lc. 5, 4-11). En socorro de la nave de Pedro, que peligraba con la tempestad, acude Jesús andando sobre las aguas, y a Pedro, que por concesión del Señor le acompañaba marchando sobre las olas, cuando vaciló, le coge por la mano para que no se sumerja, y entra en la nave calmando con su poder la tempestad (Mt. 14-24-34).

Cristo hace a Pedro solidario suyo, al pagar Simón el tributó por los dos simultáneamente, como se lo mandó el Señor (Mt. 17, 26): «Simul solvit Petrus pro Christo humanitus, ac Christus pro Petro divinitus», como certera y agudamente interpreta el hecho d'Herbigny [45]. Más íntimamente solidario de Jesús aparece Pedro, cuando el Señor, en previsión profética de las tentaciones que habían de asaltar la fe de sus discípulos, le dice: «Yo rogaré por ti y tu fe no fallará, para que tú confirmes en ella a tus hermanos» (Lc. 22, 32). En este caso la misma acción que confirmará a los hermanos, verdaderamente que es de Cristo *divinitus*, aunque *humanitus* sea también de Pedro. Otra porción de preciosos indicios podríamos recoger de los Evangelios, por los que aparece con luz meridiana la intención de Cristo de unir singularmente a sí y vincular a su obra a la persona de Simón Pedro. Creemos que bastan los aludidos para convencernos de

45. *Theologica de Ecclesia* (1927), n. 157, 2, B. Véanse los oportunos comentarios de Clemente Alejandrino, *Quis dives salvetur*, 21: MG 9, 625, y de San Juan Crisóstomo, *In Matth.* Hom. 65: MG 58, 621.

ello y para tener presente el cuadro dentro del cual se enmarcan las grandes promesas hechas por el Señor singularmente a Pedro.

22. En el pasaje de San Mateo 16, 17-19, cuando le hizo «*piedra*» base de su Iglesia y le prometió las llaves de su Reino, aparecen la unión estrecha de lo divino y lo humano, juntamente con la perspectiva profética y perenne de la Institución que entonces Cristo hacía. Pedro, inspirado por el Padre, entendió y profesó solemnemente que Jesús «era el Cristo, el Hijo de Dios vivo». Lo humano, de la inteligencia y confesión de Pedro, tiene por causa principal lo divino de la revelación del Padre. En correspondencia con esto, Jesús dice por su parte a Pedro: «Yo (el Cristo el Hijo de Dios vivo) a mi vez te digo, que tú eres *piedra* y sobre esta *piedra* edificaré mi Iglesia»: El tú humano de Simón se une y es informado por la promesa y el don divino de la firmeza pétrea [46], y sobre Simón, en cuanto informado por esa divina firmeza, que recibe sin cesar del Hijo de Dios, o sea, en cuanto hecho por El «*Piedra*», el mismo Cristo es el que edificará su Iglesia, en la perspectiva profética de un presente que se prolongará en un futuro ilimitado. Por consiguiente el hombre, por la virtud recibida de continuo de Dios, será el que como verdadero fundamento (Mt. 7, 24), sostendrá y dará unidad a la comunidad de Hombres o Iglesia, que el mismo Hijo de Dios sin cesar edificará perennemente, en contra y a pesar de todas las potestades adversas, que no podrán destruirla [47].

Además, continúa el Señor: «Y te daré las llaves del Reino de los cielos, y lo que atares sobre la tierra será atado en el Cielo y lo que desatares sobre la tierra será desatado en el Cielo»: El hombre Simón recibirá del Hijo de Dios, que por derecho propio tiene ese poder (Apoc. 3, 7), la potestad de las llaves, para administrar los bienes del Reino de Cristo; de manera que sus decisiones de hombre en la tierra serán ratificadas por Dios en el cielo; y eso, porque sus decisiones no serán de mero hombre terreno, sino del apoderado de Dios e informado del divino poder que actuará en él y por él conforme al principio que nos reveló Cristo cuando dijo: «Quem misit Deus, verba Dei loquitur» (Io. 3, 34) [48].

El texto clásico de San Mateo sobre el Primado no se comprende en su plena y verdadera significación evangélica, sino a la luz de *la perspec-*

---

46. San León Magno, *Sermo 4*, c. 2: ML 54, 150: «Quía tu es Petrus: id est, cum ego sim inviolabilis *petra*... ego fundamentum praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque *petra* es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia».

47. San León Magno expresa esa perspectiva profética de duración ilimitada, cuando escribe: «Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus, in accepta fortitudine *petrae* perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit»: Lect. VII *Officii Summorum Pontificum: Sermo 3*, c. 3: ML 54, 146.

48. Véase nuestro tratado *De Ecclesia Christi* (1955), nn. 186-196.

tiva profética ilimitada que encierra, y en el sentido profundo de la perenne y misteriosa inmanencia del mismo Hijo de Dios, actuando invisiblemente con su potestad propia, y eficazmente informando el ejercicio visible de ese mismo poder en la acción ministerial del Vicario de Cristo. Esa *perspectiva profética* y esa *inmanencia perenne* sólo las pueden negar los que rechazan la divinidad de Cristo. Los creyentes que las admitan, en ellas no podrán menos de ver establecida por Cristo la existencia perenne de un sucesor de Pedro, por medio del cual, como por su ministro visible, el mismo Cristo ejerza sin cesar sus poderes supremos de Mesías, en la edificación de su Iglesia, hasta la consumación de los siglos.

23. A un resultado análogo nos conduce el examen del *sentido profético* y de la *perspectiva ilimitada* que encierra el texto del capítulo 21 de San Juan. El hombre Simón, constituído por Cristo en *Pedro* (Simon Petrus, Io. 21, 3), sale en su barca seguido de otros discípulos, pero no logra pescar nada durante la noche. Al alba aparece Jesús en la orilla y les dice que echen la red a la derecha, y entonces, obedeciendo a Cristo y bajo su influjo soberano, logran en un instante una pesca prodigiosa. Juan conoce al instante que aquella es obra de Dios y dice a Pedro «Dominus est». Al oírlo Pedro, consciente de que su misión es el servicio directo e inmediato de Jesús, corre a su lado [49].

Este milagro es la *introducción* a la escena que va a seguir. Con él pudieron comprender muy bien sus discípulos, que sin la acción principal del Maestro, la labor de los Apóstoles sería ineficaz e infructuosa, porque «sin El nada podrán hacer». Así preparados sus discípulos y después de darles a comer pez asado y pan, se dirige a Simón Pedro, el primero que llegó a su lado, y le pregunta por tres veces, si de verdad le ama. Pedro hace por tres veces la profesión más sincera de su amor a Cristo, y entonces Jesús le manda por tres veces que *apaciente sus ovejas*, las de la grey de Cristo sin restricción ni limitación alguna.

El sentido profundo de este mandato solemne y universal no se entiende plenamente sino a la luz de la doctrina del mismo Cristo sobre su propio oficio de *Buen Pastor*. Jesús en primer lugar es *la puerta* por la que han de entrar todos los que habrán de ser verdaderos pastores de su grey; lo cual significa que han de recibir de El la misión y la autoridad para actuar en su nombre, como legítimos representantes del Buen Pastor [50]. Bajo este aspecto, Pedro recibió de Jesús el mandato más terminante y amplio, al escuchar de labios del Maestro por tres veces aquellas pala-

49. San Juan Crisóstomo. *In Ioan.* 21, 7: «Petrus ferventior, Ioannes sublimior erat: ille promptior erat, hic perspicacior. Ideo Ioannes prior Iesum cognovit, Petrus prior illum adiit»: MG 59, 475.

50. F. M. Braun, *Evangile selon Saint Jean*: L. Pirot, *La sainte Bible*, 10 (1935), 395-399.

bras: «apacienta mis ovejas». Esta triple reiteración ante testigos era la forma solemne de establecer un pacto entre los judíos [51].

24. Pero hay más, y es que los demás pastores de la grey cristiana, no sólo han de recibir de Cristo la misión y autoridad necesarias, sino que además el mismo Señor ha de *seguir siendo a la vez el Pastor principal* de sus ovejas [52]. Porque en una perspectiva profética ilimitada, Jesús nos dice, que El es el que ha de juntar al redil de los creyentes del judaísmo las ovejas de la gentilidad, formando así un solo rebaño con todos los que creyeren en El. Y les asegura que oirán su voz de Pastor y le seguirán, y El les dará la vida eterna, y no perecerán jamás y nadie será capaz de arrebatarlos de sus manos [53]. Cosas todas que no tienen verdadero sentido, sino en el supuesto de que el mismo Cristo es el que sin cesar ha de ser siempre el Pastor principal y efectivo de su grey.

Con razón observa Lagrange, que en la parábola del Buen Pastor Cristo hace presentir la fundación de la Iglesia perenne, de la que El, «que dió la vida por su rebaño», será siempre el Jefe sumo, y bajo su soberana jefatura tendrá otros pastores sus auxiliares, que recibirán la autoridad de El. Y así, en este pasaje de San Juan tenemos una instrucción profética y una enseñanza de importancia suma, acerca de la obra cumplida por Cristo, con su muerte voluntaria, en su Iglesia Santa [54].

25. En este anuncio profético de la Iglesia, que nos ha hecho Cristo bajo la imagen de una grey, claramente podemos distinguir los siguientes elementos que la integran: 1.º *las ovejas* del antiguo redil de Israel, a las que están llamadas a juntarse las ovejas dispersas de la gentilidad; 2.º *el único Pastor supremo,* que con su autoridad soberana ha de mantener en la unidad el rebaño así formado y lo ha de nutrir con su gracia, es Cristo, que no abandonará jamás a sus ovejas; 3.º bajo su influjo y autoridad principal Cristo instituye *otros pastores,* auxiliares suyos, que vendrán en su nombre a participar de su oficio de Pastor, y a los que, por eso, el Señor se les propone en la parábola como el modelo del Buen Pastor [55]; 4.º entre todos esos pastores, auxiliares del Buen Pastor, *Pedro* es el único a quien Jesús encomienda el cuidado de toda la grey cristiana, sin restricción

---

51. P. Gaechter, *Das dreifache «Pasce oves meas»*: ZtkatholTh, 69 (1947), 328-344.
52. «Pastor bonus»: Io. 10, 2, 11, 14, 16. «Pastor et Episcopus animarum nostrarum»: 1 Pet. 2, 25. «Princeps pastorum»: 1 Pet. 5, 4. «Pastor magnus ovium»: Heb. 13, 20 «Pastor-Rex segregans oves ab hoedis»: Mt. 25, 32. Véanse también en el texto griego los pasajes siguientes: Mt. 26, 31; Mc. 12, 22; Apoc. 2, 27; 7, 17; 12, 5; 19, 5.
53. Es lo mismo que el Señor nos dice por San Juan, 10, 16, 27-28.
54. M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Jèan* (1927), p. 273-287.
55. F. M. Braun, *L. c.*, nota 50, p. 398.

alguna de lugar o tiempo, asociando así perennemente, a su oficio principal e invisible de Buen Pastor, el oficio también perenne, pero auxiliar y visible de San Pedro; 5.° y por eso Cristo hace patente la *vinculación de Pedro a la persona del Buen Pastor*, vinculación íntima y singularísima, que se manifiesta en la profesión de un amor reiterado y perfecto, y que ha de ser sellada con la suprema prueba del amor pastoral, que consiste en dar la vida por las ovejas, a semejanza del mismo Buen Pastor.

El pasaje de San Juan quedaría mutilado en su verdadero sentido si no lo entendiéramos a la luz de su perspectiva profética, como *prolongación perenne de la acción pastoral del mismo Cristo*. Así lo advirtió certeramente San Agustín cuando escribe: «Cristo no dijo, 'apacienta tus ovejas', sino 'las mías', y por eso Pedro es Pastor, no en sí, sino en el Sumo Pastor» [56]. Por consiguiente Cristo reservó para sí la actuación principal y primaria, aunque invisible, de su oficio perenne de Pastor; pero encomendó a Pedro el ejercicio visible, instrumental y auxiliar de su oficio perenne, que, por lo tanto, se ha de continuar sin interrupción y perpetuamente en los legítimos sucesores de Pedro. Por lo dicho nos vemos precisados a decir que nos parece manifiestamente arbitraria la interpretación de los textos del Primado, dada por Casiano Bésabrasoft, y que juzgamos muy certera la réplica que le opone el Padre Benoit [57].

B) En la idea de Ministro del N. T.

26. *El derecho divino de la sucesión apostólica* lo hallamos también incluido en el concepto neotestamentario de *Ministro*. La explicación de ese concepto en los libros inspirados del Nuevo Testamento nos demuestra el designio de Dios por el que ha dispuesto valerse perennemente de hombres elegidos, como de instrumentos o auxiliares visibles, en la acción con que el mismo Señor ha querido ser el que principalmente enseña, santifica y rige a los fieles de su Iglesia, hasta la consumación de los siglos.

Dos son las palabras con las que más frecuentemente se expresa esa idea de Ministro en los libros inspirados: *Hypêretês y diákonos*.

Hypêretês, que significa el remero a las órdenes del patrón de la nave, expresa más bien la acción del auxiliar o asistente de otro. Por ejemplo, así se llaman en el Nuevo Testamento los ayudantes o asistentes de los Reyes y otras personas de autoridad (Io. 7, 32, 45 s.; 18, 3, 12, 18, 22, 36; 19, 6; Mt. 5, 25; 26, 58; Mc. 14, 54, 56; Lc. 4, 20; Act. 5, 22, 26). Por eso

56. San Agustín, *Sermo 285*, nn. 3, 5, 6: ML 38, 1295-1296.
57. Mgr. Cassien Bésabrasoft, (Evêque de Catane, Recteur de l'Institut de Théologie Ortodoxe «Saint-Serge» de Paris), *Saint Pierre el l'Église dans le Nouveau Testament. Le problème de la Primauté*: Istina, 2 (1955), 261-304. Pierre Benoit, O. P., *La Primauté de Saint Pierre selon le Nouveau Testament*: Istina, 2 (1955), 305-334.

se llama *Hypêretês Marcos,* como ayudante de Pablo y Bernabé en el apostolado (Act. 13, 5), y del mismo modo se designan los mismos Apóstoles, por su oficio de predicadores al mandato de Cristo (Act. 26, 16; 1 Cor. 4, 1).

Diákonos se puede decir que es la palabra ordinaria y la que mejor expresa el matiz peculiar del *Ministerio* en el Nuevo Testamento. Verdad es que algunas veces se emplea en un sentido muy parecido al de *Hypêretês,* como cuando se usa para designar el servicio a la mesa o el cuidado de preparar todo lo relativo al convite (Mt. 4, 11; Mc. 1, 13, 31; Lc. 10, 40; 12, 35-37; 17,8; Io. 12, 2; Act. 6, 2); pero también y casi exclusivamente es la voz usada para expresar un matiz de cooperación más íntima del sirviente con relación a su señor. Entonces significa la prestación personal por la que se ayuda a otro, pero completando su misma acción. De esta suerte se puede decir que el *Ministro* o *Diákonos* incluye en su concepto la idea de cooperación como *instrumental* a la acción misma de la causa *principal.* En este sentido, que es el típico y característico del Nuevo Testamento, es en el que se incluye y del que necesariamente se deduce la idea de la *sucesión apostólica,* en el genuino y verdadero sentido en que nos ha sido revelada.

27. Y en primer lugar, Cristo, en el mismo contexto en que se manifiesta a sus discípulos como el Juez supremo, les dice e inculca que El es verdaderamente el *Ministro* o *Diácono* de ellos (Lc. 22, 26-29). Y corrigiendo la ambición de Santiago y Juan, que solicitaban para sí los dos primeros puestos en el Reino de Cristo, hace saber a sus Apóstoles, que el Hijo del Hombre ha venido al mundo, no para ser servido, sino para servir (*diakonêsai*). Y el mismo espíritu de servicio recomienda a sus discípulos, indignados por las pretensiones de los hijos del Zebedeo, proponiéndoles su propio ejemplo y diciéndoles, «que todo el que entre ellos quisiere llegar a ser mayor, ha de hacerse el *Diáconos* o servidor de los demás» (Mt. 20, 20-29; Mc. 10, 35-45).

Por la misma recomendación comienza la instrucción pastoral dirigida a sus Apóstoles y que con tantos pormenores nos refieren San Marcos y San Mateo. Habían disputado los discípulos por el camino sobre cuál de ellos era el mayor. Y cuando hubo llegado el Señor a la casa de Pedro en Cafarnaúm, nos dice San Marcos, «que se sentó el Señor, llamó a los Doce y les dijo: el que quisiere ser el primero, ha de hacerse el último y el *ministro* de todos (*pantôn Diákonos*) (Mc. 9, 32-49; Mt. 18, 1-35).

28. Cristo ha venido, pues, como *Ministro,* para el servicio de los hombres, y quiere que sus Apóstoles sean ante todo ministros, al servicio de los demás, a imitación del divino Maestro. Lo que nos interesa sobre todo es conocer lo que tiene de nuevo y original este oficio de Ministros,

encomendado por el Señor a sus Apóstoles. La novedad y originalidad del *ministerio apostólico* no consisten tanto en la amplitud y universalidad, por las que se extiende a todos y abarca todas las actividades de ayuda al prójimo, sino más bien en que se ha de entender y practicar como una *oblación y entrega total* al servicio de los demás, por el sublime motivo de la más elevada caridad.

Este aspecto sublime del servicio cristiano y apostólico ya se lo había dado a entender Jesús a sus discípulos, cuando equiparó su ministerio a la entrega de su vida por los demás diciéndoles: «el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir (diakonêsai) y dar su vida por la redención de muchos» (Mt. 20, 28; Mc. 10, 45). En el *servir*, hasta dar la vida por la salvación de los hombres, se contiene el grado supremo de la caridad cristiana, porque «no hay caridad superior a la del que da su vida por los demás» (Io. 15, 13). En esto está la mayor originalidad y toda la profundidad teológica del *ministerio* de Cristo y sus Apóstoles, en la entrega total a él por caridad, que hace que sean una misma cosa los servicios al prójimo, a Cristo y a Dios, logrando que el Ministro del Evangelio sea en realidad *ministro del mismo Dios* en la distribución de la verdad y de la gracia, como identificado con Dios por la caridad.

29. La ulterior explicación de la naturaleza del *ministerio* apostólico nos la dan los mismos Apóstoles. *San Pedro* deriva de las enseñanzas de Cristo su admirable doctrina sobre el ministerio apostólico. Según él, el ministro del Evangelio ha de estar ante todo y siempre informado y movido por la caridad, y a impulso de la reina de las virtudes ha de administrar los carismas que recibiere de Dios en servicio de los demás, como administrador fidelísimo de la multiforme gracia del Señor. De tal manera que, bajo el influjo continuo de la virtud divina, todo lo que enseña el ministro es enseñanza del mismo Dios, y el ministerio apostólico se ha de derivar íntegramente de la virtud del Señor, a fin de que en todo sea Dios glorificado por Jesucristo (Cf. 1 Pet. 4, 7-11). Según esto, el Príncipe de los Apóstoles destaca sobre todo el motivo de la caridad y la inmanencia activa de la virtud de Dios actuando por sus *Ministros* o *Diáconos*.

30. De modo semejante, *San Pablo* pone a la caridad por encima de todos los demás dones y carismas del cielo (1 Cor. 13, 1-13), y llama *ministerio* a toda actividad que los cristianos ejercen por caridad en orden a la edificación de la Iglesia (Eph. 4, 11 s.). Habla de diversidad de ministerios como de variedad de carismas (1 Cor. 12, 4 ss.). Pone las funciones de *diaconía* y *predicación* del Evangelio en el mismo plano con los carismas de *profecía* y *didascalía*, dando por supuesto que, así como en los carismas el agente primario es el Señor, que actúa visiblemente por medio

de los hombres carismáticos, de modo análogo actúa también el mismo Dios por medio de sus *Ministros* o *Diáconos* (Rom. 12, 7; Act. 6, 4).

San Pablo se define a sí mismo como Apóstol diciendo, «que no es un adulterador de la palabra de Dios, sino que con toda sinceridad habla como inspirado por Dios, en su divina presencia y en unión con Jesucristo»: *Sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur* (2 Cor. 2, 17). Su idea del ministerio apostólico aparece clara en un precioso pasaje de su segunda carta a los de Corinto (2 Cor. 3, 1-18). Su función *ministerial*, de predicador del Evangelio y fundador de la Iglesia de Corinto, la expresa diciendo, que los fieles de Corinto son como una carta de Cristo, escrita por el Espíritu de Dios vivo mediante el ministerio de Pablo (*diakonêzeisa hyf' êmôn*), manifestando así que su actuación apostólica es la propia de un *instrumento* de Cristo, movido por el divino Espíritu. Y desarrollando más el mismo pensamiento, añade, que por lo que tiene de sí no es suficiente para pensar algo como suyo, sino que toda su suficiencia apostólica le viene de Dios, que le hizo *Diácono* o *Ministro* idóneo del Nuevo Testamento por el Espíritu (2 Cor. 3, 5 s.). De ahí que, comparando su ministerio espiritual con el enigmático de la letra del Viejo Testamento, diga, que el suyo es más glorioso que el de Moysés, por ser ministerio de luz y libertad, ya que el Espíritu del Señor es libertad (2 Cor. 3, 7-9, 12-18).

31. Así nos describe Pablo su ministerio a manera de actuación como *instrumental*, bajo la acción principal del mismo Dios; y por eso llama a su ministerio, un «tesoro puesto por Dios en vaso de barro, a fin de que resplandezca la virtud de Dios en su sublimidad, no la del hombre» (2 Cor. 4, 7). Viéndose así Pablo como *instrumento* en manos del omnipotente, puede afirmar confiado, «que no desfallece en el trabajo, ni adultera la palabra de Dios, ni se predica a sí mismo, sino a Jesucristo Señor nuestro, en obsequio al cual se llama *esclavo* de los creyentes», recalcando de este modo hasta lo sumo su total prestación personal en el ministerio, del que nada es suyo, sino todo de Dios (2 Cor. 4, 1-5) [58].

A los Corintios, que divididos en bandos atribuían simplemente a los ministros toda la acción pastoral, San Pablo los reprende diciéndoles, «que piensan todavía según la carne», cuando «contienden entre sí y dicen, unos, yo soy de Apolo, y otros, yo soy de Pablo». E indignado añade: «porque ¿qué es Pablo, qué Apolo? No más que *Ministros* (Diakonoi) por los que Dios os trajo a la fe, y en la medida con que Cristo se lo dió a cada uno.

58. ARISTÓTELES nos ha explicado la doctrina del *instrumento*. Distinguió los instrumentos inanimados de los animados. Enseña que el *Ministro* (hypêretês) es como un instrumento animado. Entre los ministros animados cuenta al *siervo* (doûlos), y afirma: «Ho doûlos hypêretês estin tôn pros tên prâxin: ...ho gar doulos empsychon organon, to d'organon apsychos doulos: *Ethica nicomachea*, l. 8, c. 11, n. 6; *Politica*, l. 1, c. 2, n. 4-6: Ed. BEKKER, 2, 1161 A-B, 1253 Bs.

Yo planté, Apolo regó, pero Dios fué el que dió el crecimiento. Nada es el que planta, nada el que riega, sino el que da el crecimiento. Nosotros no somos más que *coadjutores* de Dios, y vosotros sois el cultivo, sois la edificación de Dios. En todo, pues, nos hemos de portar como verdaderos *Ministros* del Señor, y los hombres no nos han de tener por otra cosa, sino por meros *Ministros* de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios» (1 Cor. 3, 4-10; 4, 1; 2 Cor. 6, 4).

En los pasajes citados claramente se expresa la función de *agente instrumental* que incluye la noción de *Ministro* revelada a San Pablo. El oficio de Apóstol no es más que un *ministerio,* en el sentido explicado por el Apóstol de las gentes, y así se le llama repetidas veces en el Nuevo Testamento (Act. 1, 17, 25; 17, 1, 12; 20, 24; 21, 19; Rom. 11, 13; 2 Cor. 4, 1; 6, 3 s.; 11, 8). Según esta doctrina, Cristo, como Cabeza del Cuerpo místico, es el que dirige, enseña y santifica, divina e invisiblemente a todos y cada uno de los miembros de su Iglesia, hasta la consumación de los siglos. En esta su acción *principal,* ha dispuesto que los Apóstoles fueran sus *auxiliares* o *instrumentos,* para ejercer humanamente, después de su Ascensión, la parte *visible* de las acciones rectora, docente y santificadora, que, como causa *principal* o primaria, el mismo Cristo ejerce, sin interrupción, invisible y perennemente. Por eso los Apóstoles no pueden por menos de tener perpetuos sucesores en el ejercicio de la función humana y visible encomendada por el Señor al Colegio de los Doce. Y de ahí que el misterio revelado por Dios de la acción divina inmanente en el ministerio humano, exija por necesidad el reconocimiento de *la sucesión apostólica* [59].

32. Esta continuación del mismo *misterio* en los sucesores de los Apóstoles, también nos lo dió a entender San Pablo, no sólo en el pasaje que hemos aducido, donde el Apóstol nos pone a Apolo en el mismo plano consigo, por su función de ministro continuador suyo (1 Cor. 3, 4-10), sino también en las cartas a sus discípulos Timoteo y Tito [60]. A Timoteo lo llama «hombre de Dios» o consagrado a la obra del Redentor de los hombres (1 Tm. 6, 11; 2 Tm. 3, 17); le dice lo que ha de hacer en el

59. F. Zorell, *Diakoneô, Diakonia, Diakonos, Hypêreteô, Hypêretês: Novi Testamenti Lexicon graecum* (1911). H. W. Beyer, *Diakonein:* G. Kittel, Theol-WortkNT, 2 (1950), 81-93. W. Bauer, *Diakonein, Hupêreteô:* WortbNT (1952). Sobre las mismas voces, véase también H. G. Liddell-R. Scott-H. S. Jones, *Greek-English Lexicon* (1951).

60. En contra de la tradición constante de la antigüedad cristiana, los críticos protestantes, desde mediados del siglo XIX, niegan generalmente la genuidad de las cartas Pastorales de San Pablo. Sobre este punto véanse: F. Prat (versión de S. Abascal), *La Teología de San Pablo,* 1 (1947), p. 363-371, 520-527. De las introducciones de los exégetas, consúltense: M. Meinertz, *Die Pastoralbriefe des hl. Paulus* (1931); G. Bardy, *Epitres pastorales:* L. Pirot, *La Sainte Bible,* 12 (1938), 193-203; P. Dornier, *La sainte Bible de l'Ecole biblique de Jérusalem: Les Epitr. de S. Paul a Tim. et a Tit.* (1951).

apostolado con sus hermanos para merecer el título de «buen *Ministro* o *Diácono* de Cristo Jesús» (1 Tm. 4, 6); le exhorta «a cumplir fielmente su ministerio, siendo vigilante trabajador en todo y asiduo a la obra de la evangelización» (2 Tm. 4, 5); le apremia a que haga revivir la gracia de Dios, que recibió con la imposición de las manos de Pablo (2 Tm. 1, 6); y poniendo a su discípulo en su mismo plano, dice, «que no *nos* dió Dios un espíritu de temor, sino de vigor, de amor y de sobriedad, por lo que no se ha de avergonzar de dar testimonio del Señor, sino que ha de colaborar a la obra del Evangelio, según la virtud que ha recibido de Dios, que *nos* libró y llamó con su vocación santa, no según nuestras obras, sino conforme a sus soberanos designios y a la gracia que *nos* ha sido dada en Cristo Jesús. Por lo cual, Timoteo ha de custodiar fielmente el buen depósito, por la virtud del Espíritu Santo que habita en *nosotros*». En todo lo cual aparece el *ministerio* de Timoteo ejercido, no menos que el de San Pablo, bajo la acción e influjo principal o primario de la virtud de Dios (2 Tm. 1, 6-14).

La perspectiva de San Pablo no se restringe a sus discípulos inmediatos, pues lo mismo a Timoteo que a Tito los instruye de las condiciones que han de tener los que les han de suceder en el *ministerio*, y les recomienda, en particular, que designen a los que sean aptos para dirigir y enseñar a los demás, inculcándoles sobre todo que observen lo que se les ha mandado, sin tacha y con fidelidad hasta el advenimiento del Señor (1 Tm. 3, 1-13; Tit. 1, 5-9; 2 Tm. 2, 2; 1 Tm. 6, 14). Con estas enseñanzas relativas a sus sucesores, y con la lejana perspectiva en que ve ejerciéndose el ministerio apostólico hasta el fin de los tiempos, se puede decir que San Pablo nos dejó la doctrina de la sucesión apostólica, no solamente implícita en sus enseñanzas sobre la *naturaleza divino-humana del ministerio cristiano*, sino también explícita en las amonestaciones e instrucciones que redactó tan diligentemente, para que sus sucesores en el ministerio supiesen cómo debían proceder «en la casa del Señor, que es la Iglesia de Dios vivo» (1 Tm. 3, 15) [61]

33. La doctrina inspirada del Nuevo Testamento, que acabamos de exponer, nos manifiesta el designio terminante de Cristo, por el que dispuso, con su autoridad divina, realizar por sí mismo, como *causa principal*, hasta la consumación de los siglos, la obra de la redención de los hombres; pero uniendo su acción invisible a la actuación meramente *ministerial* y visible de sus discípulos o ministros. En este designio de Dios

61. La doctrina de San Pablo sobre los sucesores de los Apóstoles puede verse en F. Frat, *Evêques, Origine de l'Episcopat*: DTC, 5 (1913), col. 1672-1701; L. Marchal, *Evêques, Origine divine des*: DicBiblSupp., 2 (1934), col. 1298-1333; J. Colson, *L'Evêque dans les communautés primitives* (1951); J. Colson, *Les fonctions ecclesiales aux deux premiers siècles* (1954); J. Salaverri, *De Ecclesia* (1955), n. 330-382.

se halla claramente incluída la *sucesión ministerial* de sus Apóstoles. El misterio de la inmanencia de la acción principal e invisible de Cristo en la acción visible y ministerial de los hombres, elegidos como *instrumentos* o *auxiliares* suyos, en la *perspectiva profética* de su realización ininterrumpida hasta el fin de los tiempos, encierra inequívocamente la divina institución de la sucesión apostólica.

El análisis de los libros del *Nuevo Testamento* nos lleva, pues, a una noción de Iglesia diametralmente opuesta a la que Brunner cree hallar en ellos, cuando escribe: «La creencia de que la Iglesia-Institución es la encarnación, o sea, la forma histórica concreta, en la que Jesucristo como en su forma servil actúa históricamente, es nada menos que una negación de la Iglesia apostólica en cuanto realidad histórica» [62]. Más acertado nos parece Linton, cuando resume sus investigaciones en los tres puntos siguientes: «1. Das neutestamentliche Amt enthält in sich das Teilhaben an Christi Dienst und Autorität.—2. Das neutestamentliche Amt ist durch den Zusammenklang mit Christus und dem Heiligen Geist bedingt.—3. Das neutestamentliche Amt schlisst den Dienst an den Brüdern in sich» [63]; aunque en la particular inteligencia de estas afirmaciones y en la derivación de las consecuencias de ellas, difiera no poco este autor de nosotros.

PARTE III. ENSEÑANZAS DE SAN AGUSTIN Y SANTO TOMAS.

El que quisiera seguir paso a paso el pensamiento sobre la sucesión apostólica en los escritos de la *tradición cristiana*, vería confirmadas y aplicadas las ideas que hemos visto contenidas en los libros inspirados del Nuevo Testamento. Nos limitaremos a exponer sucintamente la doctrina de San Agustín, que desde la cumbre de la era patrística sintetiza maravillosamente el pensamiento de sus predecesores e inaugura los ulteriores desarrollos de la Teología medieval y de la Escolástica.

A) San Agustín.

34. Partiendo de San Pablo, inculca ante todo San Agustín, que los Apóstoles y sus cooperadores no son más que *Ministros de Cristo*. Comentando aquellas palabras del Apóstol: «Nada es el que planta, nada el que riega, sino el que da el crecimiento, que es Dios» (1 Cor. 3, 7),

62. «Die Meinung, die Institution Kirche sei die Inkarnation, das heisst die konkret geschichtliche Gestalt, in der Jesus Christus als seiner Knechtsgestalt geschichtlich wirksam ist, ist nichts geringeres als eine Verleugnung der apostolischen Ekklesia als geschichtlicher Wirklichkeit»: E. Brunner, *Das Missverständnis der Kirche* (1951), 84-85.

63. O. Linton, *Kirche und Amt im Neuen Testament*: G. Aulen, *Ein Buch von der Kirche* (1951), 118.

pregunta San Agustín: «¿Por ventura no es algo el Ministro de Cristo?» Y responde: «Para administrar y dispensar la palabra y el sacramento es algo, pero para purificar y santificar el alma, es nada; porque esto no lo hace en el hombre interior, sino aquel que creó al hombre»... «De Dios es la gracia y de Dios es el Sacramento; del hombre es *sólo el ministerio*» [64]. Y explicando un pasaje del Levítico (21, 15), en que se lee: «Yo, el Señor, soy el que santifico al Sacerdote», mientras que también dijo Dios a Moysés: «tú le santificarás» (Ex. 29, 24), se pregunta el Santo Doctor: «¿Cómo se entiende que Moysés le santifique y también el Señor?» A lo que responde sin vacilar: «No santifica Moysés en lugar del Señor, sino Moysés con sacramentos visibles *por su Ministerio,* mas el Señor con la gracia invisible por el Espíritu Santo, de quien procede íntegramente el fruto interno de los sacramentos visibles» [65]. *San Agustín* nos declara así el misterio de la acción pastoral humana, al explicarnos cómo en ella se junta a la acción visible del hombre la actuación real, pero invisible, del mismo Dios: «Por el ministro —dice— opera Dios la forma visible del sacramento, pero El es el que directamente da la gracia invisible» [66].

La real actuación de Cristo invisiblemente en la acción bautismal la expresa de muchas maneras San Agustín contra los Donatistas, repitiendo innumerables veces y comentando ampliamente aquel dicho de San Juan: «Cristo es el que bautiza» (Io. 1, 33). Oigámosle: «Cuando afirmamos: Cristo bautiza, no decimos que lo haga con su ministerio visible, sino con su oculta gracia, con su potencia invisible en el Espíritu Santo... Porque no podemos decir que Cristo dejó ya de bautizar, sino que *continúa* haciéndolo hasta nuestros días, no con su ministerio corpóreo, sino con la invisible acción de su Majestad. Y cuando vemos la actuación corpórea de sus *Ministros* humanos, con ella Cristo es el que limpia y purifica las almas; porque el que santifica la Iglesia es sencillamente Jesucristo» (Eph. 5, 25) [67]. Bien conocido es, a este propósito, aquel aserto de San Agustín: «Por la paloma aprendió el Bautista que Cristo había de reservarse a sí perpetuamente la acción de bautizar; porque aunque los ministros humanos del bautismo habían de ser muchos, buenos y malos, sin embargo, la santidad del Bautismo no se había de atribuir sino a Aquel sobre el que descendió la paloma y del que Dios dijo a Juan: éste es el que bautiza en el Espíritu Santo». De donde concluye vigorosamente el Santo Doctor: «Bautice Pedro, Cristo es el que bautiza; bautice Pablo, Cristo es

64. San Agust., *Contra litteras Petiliani,* 3, 46, 66: ML 43, 384; *Epist.* 105, 12: ML 33, 401.
65. San Agust., *Quæst. in Heptateuchum,* 3, 84: ML 34, 712.
66. San Agust., *Epist.* 105, 12: ML 33, 401.
67. San Agust., *Contra litteras Petiliani,* 3, 49, 59: ML 43, 379.

el que bautiza: bautice Judas, Cristo es el que bautiza» [68]. «Quia non ab hominibus sed per homines fit Baptismus» [69].

35. Penetrando más íntimamente en el misterio de la acción ministerial, descubre San Agustín la distinción fecunda entre la *potestad* y el *ministerio*, distinción que habían de discutir y matizar ampliamente los teólogos medievales, y que no había de hallar la formulación definitiva hasta la *Suma* del Angélico [70]. «Una cosa es —dice San Agustín— bautizar *por ministerio* y otra bautizar *por potestad*. Bautizó Pablo como ministro, no como el que actúa con propia potestad. Nadie es bautizado sino por Aquel que retuvo para sí la potestad de bautizar. Tal es el bautismo cual es aquel que con potestad lo da, no cual es aquel por cuyo ministerio se da; y por consiguiente el bautismo cristiano es divino, porque Cristo es Dios» [71]. Y a propósito de un pasaje de San Juan, en que parece contradecirse diciendo de Cristo, que bautizó y no bautizó (Io. 4, 1, s.), observa San Agustín: «Cristo no bautizó *como ministro*, sino *con potestad*, *mientras* que sus discípulos no bautizaron *con potestad*, sino sólo *como ministros*; ellos aplicaban sus servicios visibles para bautizar, pero la potestad invisible de bautizar perseveraba en Jesucristo» [72].

Bien patente aparece en San Agustín la distinción entre la potestad soberana de Cristo y el ministerio visible de los hombres en la santificación bautismal, y se esfuerza por lograr que nadie confunda la actuación humana del ministro con la acción divina del mismo Redentor, que se juntan en el misterio sacramental. No obstante en la mente del Santo Doctor, esa potestad soberana, que se reservó a sí mismo Jesucristo, no es tan estrictamente divina que no pudiera el Señor comunicarla, si quisiera, a los hombres. «Podía —dice— si lo hubiera querido el Señor, dar esa potestad a algunos de los siervos que había llamado sus amigos (Io. 15, 15). Pudo darles esa potestad para que en su lugar (vice sua) bautizasen. Pudo trasladar a ellos su poder de bautizar, comunicando a sus siervos tan gran virtud, que el bautismo transferido a ellos tuviese la misma eficacia que el dado por el mismo Señor; pero no lo quiso Cristo, porque dispuso que El había de ser el que siempre había de bautizar; a fin de que los bautizados pusiesen toda su esperanza en el mismo Señor. Por eso retuvo para sí *la potestad* de bautizar y a sus siervos no les encomendó más que *el ministerio*» [73].

---

68. San Agust., *In Ioannem*, tr. 6, n. 7: ML 35, 1428.
69. San Agust., *Contra litteras Petiliani*, 2, 11, 23-24: ML 43, 66-67.
70. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. III. *Die lehre von den Sakramenten*, 1 (1954), c. 5, Potestas auctoritatis, excellentiae et ministerii, et controversia circa potestatem, quam Christus potuit dare servis et non dedit, p. 169-209. Cf. S. Th. 3, q. 7, a. 7; q. 12, a. 3; q. 22, a. 1; q. 64, a. 3, 4, et 5.
71. San Agust., *In Ioannem*, tr. 5, n. 6-8: ML 35, 1417.
72. San Agust., *In Ioannem*, tr. 5, n. 18: ML 35, 1424.
73. San Agust., *In Ioannem*, tr. 5, n. 6-7: ML 35, 1417; *De Baptismo contra Donatistas*, 5, 13, 15: ML 43, 184.

36 La doctrina sobre la acción principal de Cristo en la actuación visible del ministro del sacramento la propone San Agustín como formalmente inspirada por Dios, ya que repetidas veces incluía que San Juan Bautista conoció por revelación, que «Cristo era de tal modo el que poseía la potestad de bautizar, que no la había de transmitir ni comunicar a nadie, sino que *El mismo la había de ejercer perennemente*, ya durante su presencia corporal en la tierra, ya desde el cielo, ausente de nosotros con el cuerpo visible pero presente por su majestad», y que a sus siervos había de confiarles tan sólo el ministerio [74]. «Esto —dice— lo conoció el Bautista cuando vió descender la paloma sobre Cristo, porque se le había dicho: Aquel sobre quien vieres descender al Espíritu y permanecer sobre él, ese es el que bautiza en el Espíritu Santo». Y se pregunta el Santo Doctor: «¿qué significa 'ese es'?», y responde: «Non alius ista per alium». Y añade: «en verdad que era conveniente que bautizase aquél que es el Hijo de Dios único y no adoptivo. Los hijos adoptivos son ministros del único. El unigénito tiene *la potestad*, los adoptivos el *ministerio*» [75]. Y concluye: «así no puede el hombre jactarse de que da la santificación diciendo: yo soy el que bautizo. No es el hombre el autor de la santidad. La Iglesia no pone su esperanza en el hombre sino en el Señor. De Cristo tengo mi santificación, 'quia Domini est salus'» [76].

37 Supuesta esta doctrina tan terminante de San Agustín conforme a la cual el Bautismo es uno y lo confiere perennemente el mismo Jesucristo con su potestad soberana y oculta aunque siempre mediante el ministerio visible de los hombres, interesa saber la relación que existe según el Santo, entre la acción suprema de Cristo y la actuación ministerial de sus ministros. Creemos que la respuesta del Gran Doctor de la gracia se puede muy bien resumir en aquella sentencia tan suya: «Tu es, Domine, qui operaris in nuntiis tuis ut operentur animam vivam». Tu eres, Señor, el que operas en tus enviados para que obren la vida de las almas [77]. Efectivamente, nos dice el mismo Santo Doctor, que «ningún hombre engendra por sí mismo hijos espirituales, sino que en la predicación del Evangelio opera el Espíritu Santo para engendrarlos por el Bautismo». Y da la siguiente razón: «Porque el divino Espíritu de tal manera se halla incluído (sic inest) en el prepósito o ministro de la Iglesia, que si no está en pecado (si fictus non est), el Espíritu Santo opera por él no sólo la regeneración o edificación de aquellos que por su medio son consagrados o evangelizados, sino además su propia recompensa de vida eter-

74. San Agust., *In Ioannem*, tr. 5, n. 9: ML 35, 1418-1419.
75. San Agust., *In Ioannem*, tr. 7, n. 3-4: ML 35, 1438-1439.
76. San Agust., *Enarrat. in Psalmum 145*, n. 9: ML 37, 1890; *Epist.* 89, n. 5: ML 33, 312.
77. San Agust., *Confessiones*, 10, 21, 29-30: ML 32, 857.

na. Pero si el ministro está en pecado, entonces el Espíritu Santo se abstiene de operar su propia santificación, pero no abandona su ministerio, sino que por él opera la santificación de los demás» [78]. Estas palabras del Santo nos manifiestan que, en su mente, la acción de Dios y la actuación del ministro humano en la obra de santificación, no son dos acciones meramente paralelas, actuando simultáneamente y cada una a su modo sobre el alma del hombre; sino que hay que reconocer una vinculación de la acción del ministro a la acción de Dios, de tal suerte que la del ministro queda reducida al orden de instrumentalidad.

En otro pasaje nos explica con ejemplos esta misma idea San Agustín, cuando escribe: «Sin razón se arrogan los hombres la virtud de santificar a los demás, cuando dicen: Yo soy el que bautizo y lo que yo doy es santo; si recibes el bautismo de manos de otro, no recibes nada; pero si lo recibes de mis manos, entonces recibes algo». Contra esta pretensión donatista se enardece el Santo Doctor y exclama: «¡Oh hombre! ¿Es por ventura tuyo lo que das? Más aún, ¿eres tú el que lo das? ¿Podrá decir el tubo o el canal que ellos dan o manan agua? ¿Podrá decir el pregón que él da la libertad? Al contrario en el agua se ha de atender a la fuente de donde mana, y en la voz del pregón se ha de reconocer al juez. No es el hombre el autor de mi santificación. De Aquel viene del que estoy seguro; de ti no me fío. La santidad la recibo de Aquel que está sobre todo, de Cristo, porque del Señor es la salvación» [79].

Aunque por amor a la exactitud nos abstengamos de atribuir a San Agustín formalmente los conceptos, elaborados en épocas posteriores de causa principal e instrumental en la administración de los sacramentos, sin embargo, por lo que el Santo dice reiteradamente y por las comparaciones que usa, creemos que esos conceptos se hallan incluídos virtualmente en el pensamiento del Santo Doctor. Lo que hasta aquí hemos expuesto, espigando algunas ideas de las muchas que se encierran en los razonamientos de San Agustín, se refiere de modo principal, a la unión misteriosa de la acción de Cristo con la del ministro humano en el sacramento del bautismo. Los errores de los Donatistas, que combatía, le indujeron a tratar el problema desde ese punto de vista particular. La misma doctrina se puede aplicar sin dificultad, y con mayor razón, a la acción principal de Cristo y ministerial de los ministros en los demás sacramentos, y en los escritos del Santo son innumerables los pasajes en que lo insinúa o da por supuesto inequívocamente, aunque no lo trate de intento, porque no surgió error alguno que le pusiera en la precisión de hacerlo.

78. San Agust., *Contra epistolam Parmeniani*, 2, 11, 23-24: ML 43, 66-67.
79. San Agust., *Enarrat. in Psalmum 145*, n. 9: ML 37, 1890.

38. Con relación a las potestades de *enseñar* y *regir*, hemos hallado que defiende algo parecido el Doctor de Hipona. En particular, respecto a la potestad de enseñar, tiene un pasaje muy significativo, que creemos no ha sido valorado hasta ahora como se merece, y en el que nos manifiesta su pensamiento plenamente. Comenta San Agustín aquellas palabras de San Juan: «Vosotros tenéis la unción recibida del Santo: que permanezca en vosotros la unción que recibisteis de él. Y no tenéis necesidad que alguien os enseñe, porque la unción del Señor os instruye de todas las cosas» (1 Io. 2, 20.27). En primer lugar nos dice, qué entiende él por esa unción de que habla San Juan: «El sacramento de la unción es la misma virtud invisible, la unción invisible, el Espíritu Santo»; y por consiguiente el mismo Espíritu de Dios es el que instruye a los fieles de todas las cosas. Ante esta conclusión, se pregunta el Santo Doctor: «Entonces, hermanos, ¿qué hacemos nosotros los que os enseñamos? Si la unción del Señor os instruye de todas las cosas, nuestro trabajo es en vano; ¿a qué viene tanto clamar? Mejor es que os dejemos a la unción del Señor y que ella sea la que os instruya». Esta solución simplista la corrige al instante San Agustín, diciendo: «Pero me hago una pregunta a mí mismo, más aún, le hago esa pregunta al mismo Apóstol San Juan: dígnese oír lo que este pequeñuelo le interroga. Le digo, pues, al mismo San Juan: aquellos, a quienes te dirigías, tenían esa unción, porque les dijiste, la unción del Señor os instruye de todas las cosas. Y entonces ¿a qué vino escribirles tal epístola?, ¿para qué los enseñabas, los instruías, los edificabas?»

La respuesta y solución del problema planteado la da a continuación el Santo Doctor. «Ved, hermanos, que aquí se encierra un gran misterio: el sonido de nuestras palabras golpea vuestros oídos, pero el Maestro está en vuestro interior. No penséis que alguien aprende algo de otro hombre. Podemos, sí, amonestaros con el sonido de nuestra voz; pero si no está en vuestro interior el que enseña, el ruido de nuestras voces es inútil. ¿Queréis entender lo que os digo? Mirad, ¿no es verdad que todos vosotros habéis oído este mi sermón? Y sin embargo ¡cuántos saldréis de aquí sin haberlo entendido! Por lo que a mí toca, he hablado igualmente para todos; pero aquellos a quienes no habla interiormente aquella unción, a quienes el Espíritu Santo no enseña en su interior, se van sin instrucción. Las enseñanzas que os damos desde fuera son ciertas ayudas y amonestaciones. La cátedra la tiene en el cielo el que enseña en el interior de los corazones. Por eso dijo él en el Evangelio: No queráis que os llamen maestros en la tierra; pues uno es vuestro Maestro, Cristo (Mt. 23, 8 s.). Que él sea, pues, el que os hable en vuestro interior, cuando ningún hombre se halle allí; porque aunque alguno esté a tu lado, ninguno ha de estar en tu corazón. Que Cristo posea tu corazón; que su unción llene tu corazón, para que no divague sediento en la soledad sin hallar las fuentes que le

refrigeren» [80]. Bien clara nos ha expuesto San Agustín su doctrina sobre la acción principal e interna de Cristo juntamente con la actuación auxiliar y externa del ministro humano en el ejercicio del Magisterio eclesiástico, y en frase feliz y vigorosa reduce a síntesis su pensamiento diciendo: «Interior ergo Magister est qui docet, Christus, inspiratio ipsius docet. Ubi illius inspiratio et unctio illius non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba» [81].

39. En su explicación insiste San Agustín, en que el *Ministro* humano, que enseña a los fieles, no es más que una causa *auxiliar* y *externa* con relación a Cristo y a su divino Espíritu, que son la verdadera causa *primaria* e *interna* de la docencia: «Estas nuestras palabras, hermanos, que os llegan desde fuera son a manera de lo que es el agricultor para el árbol: opera desde el exterior, hace que no falte el agua de riego ni la diligencia del cultivo. Sin embargo, a pesar de todo su trabajo externo, ¿por ventura es él quien forma los frutos del árbol?, ¿por ventura es él quien viste la desnudez de las ramas con el ropaje de las hojas?, ¿por ventura hace él algo de eso intrínsecamente? ¿Pues quién hace eso? Oíd al Apóstol agricultor, que nos explica lo que somos y oíd al Maestro interior que os lo da a entender: Yo planté, Apolo regó; pero Dios fué el que dió el crecimiento: ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento (1 Cor. 3, 6 s.). Esto es lo que os decimos: ya plantemos

---

80. San Agust., *In Epistolam Ioannis ad Parthos*, tr. 3, n. 13: ML 35, 2004.

81. Querer interpretar ese pasaje agustiniano en el sentido protestante, o sea, para *excluir todo ministerio humano* en la Iglesia, aunque a primera vista no parece carecer de toda verosimilitud, sin embargo, en realidad sería violentar la significación manifiesta de sus mismos términos y contradecir a toda la doctrina clarísima del Santo Doctor, que acabamos de exponer. Ese conato protestante ya fué rebatido ampliamente por San Roberto Bellarmino, en sus *Controversiae de Verbo Dei*, lib. 3, capita 3 ad 10. En el cap. 10, en particular, está refutada la prueba que los protestantes fundan en 1 Io. 2, 20, 27. La exégesis patrística que se conserva de 1 Io. 2, 20, 27, y la de los autores anteriores a la Reforma del siglo XVI, nada dicen a favor de esa interpretación protestante. Véanse, por ejemplo, Didymus Alex., *Enarrat. in Epist. 1 Ioannis*: MG 39, 1784. Oecumenius, *Comment. in Epist. 1 Ioannis*: MG 119, 644-645. Theophylactus, *Exposit in Epist. 1 Ioannis*: MG 126, 30-31. S. Gregorius M., *In Evangelia homil. 30*: ML 76, 1222. S. Beda V., *In primam epistolam S. Ioannis:* ML 93, 94-97. S. Thomas, *In epistolam primam S. Ioannis*, cap. 2, vers. 20, 27. Thomas de Vio Cajetanus, *Prima Ioannis Epistola*, cap. 2. Pues la exposición de los comentaristas católicos posteriores es unánime y conforme con las de los Santos Padres y del Doctor Angélico. Véanse, por ejemplo, A. Salmerón, *Disputationes in epistolas canonicas*, t. 4, *In primam B. Ioannis epistolam*, Disp. 18. G. Estius, *Commentarii in epistolas canonicas, In primam B. Ioannis epistolam*, cap. 2. J. Lorin, *Commentaria in epistolas catholicas. In primam Ioannis epistolam*, c. 2. C. a Lapide, *Commentarius in epistolas catholicas*, In 1 Ioan, cap. 2. Los exégetas católicos de nuestro siglo coinciden con los antes citados. Por ejemplo, F. C. Ceulemans, *Comment. in epist. catholicas* (1904). A. Camerlynck, *Comment. in epist. catholicas* (1909). M. Meinertz-W. Vrede, *Die catholischen Briefe* (1932). J. Bonsirven, *Epîtres de Saint Jean* (1936). A. Charue, *Epîtres catholiques*: L. Pirot *La Sainte Bible*, XII (1938). J. Chaine, *Les Epîtres catholiques* (1939).

ya reguemos hablando, nada somos; pues el crecimiento lo da sólo Dios, o sea la unción del Señor que os instruye de todas las cosas» [82].

Y resumiendo su pensamiento el mismo Santo Doctor insiste diciendo: «Nosotros, que hablamos exteriormente a vuestros oídos, somos como obreros que exteriormente cultivamos el árbol, pero no podemos darle el crecimiento ni formar sus frutos. Del todo inútil es el ruido de nuestras palabras, si no os habla en el interior aquel que os creó, os redimió, os llamó y habita en vosotros por la fe y por su Santo Espíritu. Y esto aparece manifiesto, porque siendo muchos los que oyen, no todos se persuaden de lo que les decimos, sino sólo aquellos a los que interiormente habla Dios» [83]. «Cristo no es como los que operando extrínsecamente ejercen el ministerio, sino tal que da también interiormente el crecimiento, como Dios que es, Cristo» [84].

De la doctrina de San Agustín sobre el *ministerio pastoral,* creemos que se puede deducir inequívocamente, que el ejercicio de las potestades en la Iglesia incluye necesariamente una doble actuación, *la principal o primaria* del mismo Cristo y de su Santo Espíritu, y *la secundaria o auxiliar* de los ministros humanos. Cristo y su Santo Espíritu son los que actúan perennemente por sí mismos la obra de la redención de los hombres, aunque de una manera invisible; pero por voluntad soberana del mismo Salvador, esa su *acción principal divina* está vinculada de un modo estable a la *actuación puramente ministerial* de unos hombres que El mismo quiso que, después de su Ascensión a los cielos, desempeñasen perennemente las funciones visibles en la obra santificadora del mismo Salvador. De esta suerte, la unión misteriosa de la acción invisible de Cristo con la actuación visible de sus ministros, subordinada en todo a El y establecida por El a perpetuidad, exige necesariamente la existencia ininterrumpida y perenne de hombres encargados de ejercer esa función ministerial, cuales fueron los Apóstoles al principio, y después de ellos lo son sus legítimos continuadores o sucesores hasta el fin de los siglos.

B) La Teología con Santo Tomás.

40. La doctrina de San Agustín fué elaborada detenidamente y perfeccionada por los teólogos de la edad media. San Agustín, que es «el filósofo más grande de la era patrística» y el teólogo más genial y profundo de la Iglesia católica, se puede decir que también fué «el verdadero creador de la Teología occidental». «De hecho los sistemas de la Escolástica

82. San Agust., *In epist. Ioan. ad Parthos,* tr. 3, n. 13; tr. 4, n. 1: ML 35, 2004-2005.
83. San Agust., *In epist. Ioan. ad Parthos,* tr. 4, n. 1: ML 35, 2005.
84. San Agust., *In Ioannem,* tr. 80, n. 2: ML 35, 1839.

medieval, y en particular los de sus iniciadores, cuales son, el de HUGO DE SAN VÍCTOR, teólogo el más influyente tal vez del siglo XII, y el de ALEJANDRO DE HALES, fundador de la escuela franciscana del siglo XIII, no son otra cosa que la sistematización de los materiales teológicos recogidos de San Agustín» [85]. Y en PEDRO LOMBARDO «son de San Agustín el noventa por ciento de sus *Sententiarum libri quatuor*» [86]; obra celebérrima que, desde la segunda mitad del siglo XII, fué, a lo largo de cuatro siglos, el principal libro de texto en las grandes escuelas teológicas, y hasta fines del siglo XVI, mereció, además, ser comentada por los teólogos más ilustres, incluso por Santo Tomás y San Buenaventura.

En la materia que nos ocupa, podemos decir que la doctrina de San Agustín fué la base de las mejores especulaciones de los teólogos medievales, que lograron llevarla a su más perfecta formulación, haciendo de ella el patrimonio común de la *teología católica*. Fundándose en la misma letra del Doctor de Hipona, PEDRO LOMBARDO y los demás teólogos anteriores a San Alberto Magno, llegaron ya a la neta distinción de las tres potestades, que coordinadas actúan en la santificación sacramental: la *potestas auctoritatis*, la *potestas ministerii* y la *potestas excellentiae*; y en la discusión sobre la potestad que, según San Agustín, pudo Cristo dar a los hombres y no se la dió [87], llegan a la conclusión de que la *potestas auctoritatis* era la que Cristo tenía en cuanto Dios y por eso era absolutamente incomunicable a los hombres, la *potestas ministerii* es la que encomendó a los ministros del Nuevo Testamento, y la *potestas excellentiae*, que correspondía a Cristo en cuanto hombre, pudo comunicarla a sus siervos, pero no convino que la comunicara y de hecho no se la comunicó [88].

41. SANTO TOMÁS DE AQUINO, en su comentario al «Maestro de las Sentencias», recogió, valoró y completó la doctrina de los teólogos anteriores. Basándose precisamente en un pasaje de San Agustín [89], enseña: «Que en el perdón del pecado por el bautismo interviene una triple potestad; una es el poder *de autoridad*, que es propio de solo Dios como causa *principal* del perdón; otra es *la potestad de ministerio*, que es la que ejer-

85. M. GRABMANN, *Geschichte der katholischen Theologie* (1933), p. 21, 22, 36, 65. J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi* (1955), thesis 21, nn. 847-857.

86. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (1914), 145-147.

87. SAN AGUST., *In Ioannem*, tr. 5, n. 6-9: ML 35, 1417-1419; *De Baptismo contra Donatistas*, 5, 13, 15: ML 43, 184.

88. Véase, por ejemplo, P. LOMBARDO, *Sententiarum*, lib. 4, d. 5, n. 2-3: ML 192, 851-852; *Collectanea in Epist.*, 1 Cor 1, 13: ML 191, 1538-1539. La doctrina de los teólogos anteriores a San Alberto Magno véase reunida en A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der früh Scholastik*, III, 1 (1954), cap. 5: Potestas auctoritatis, ministerii et excellentiae, et controversia circa potestatem, quam Christus potuit dare servis et non dedit, p. 169-209.

89. SAN AGUST., *In Ioannem*, tr. 23, n. 13: ML 35, 1391.

cen los que administran los sacramentos, en los que la virtud divina secretamente opera la santificación», mientras que ellos «ejercen tan sólo el ministerio exteriormente»; «la tercera es potestad intermedia entre las otras dos, y se llama *potestad de excelencia,* que es la que corresponde a Cristo (en cuanto hombre), por tres razones: primera, porque la eficacia del bautismo viene del *mérito* de su pasión, no del mérito de ningún otro de los que bautizan; segunda, porque Cristo, en cuanto Señor e institutor de los sacramentos, podía dar el efecto sacramental sin sacramento, lo que a los demás es imposible; tercera, porque en la primitiva Iglesia se perdonaban los pecados en el bautismo por la invocación de su nombre» [90]. De esta doctrina saca el Angélico las siguientes conclusiones: «El hijo del hombre tenía, pues, *potestad de autoridad* para perdonar los pecados, no en cuanto hombre, sino en cuanto Dios. Tenía además *potestad de excelencia,* porque en cuanto hombre nos mereció el perdón de los pecados por su pasión. Y por consiguiente Cristo no tuvo solamente *potestad de ministerio*» [91]. De esta suerte el Doctor Angélico reunió lo mejor de las especulaciones de sus predecesores sobre las potestades de Cristo.

De la potestad de excelencia nos dice el Aquinate que «Cristo tuvo esa potestad en los sacramentos» [92], y que esa potestad era propia de El, porque «en Cristo se hallaba (el poder sacramental) como en el que por sí mismo obra nuestra santificación, *por su autoridad* en cuanto Dios y *por su merecimiento* en cuanto hombre» [93]. Y apuntando la razón más profunda de esa potestad, propia de Cristo, nos dice que «*el poder de excelencia* le correspondía a Cristo por *su unión* con Dios» [94]. Sin embargo coincide resueltamente con San Agustín, cuando enseña, «que como la potestad de excelencia le corresponde a Cristo en cuanto hombre, pudo muy bien comunicarla a otros hombres, lo mismo que todas las cosas que le competen en cuanto hombre» [95]. No obstante, añade, que aunque «pudo Dios conceder la potestad de excelencia a un mero hombre, sin embargo no fué conveniente que se la comunicara, para que no pusiese el hombre su esperanza en otro hombre, y para que constase que la Iglesia tenía una sola Cabeza, de la que todos los miembros reciben su espiritual movimiento y sentido» [96].

42. *Acerca de la potestad de ministerio,* nos expone Santo Tomás el

90. S. Th., 4, d. 5, q. 1, a. 1, sol.; 4, d. 25, q. 1, a. 2 sed contra.
91. S. Th., 4, d. 5, q. 1, a. 1 ad 1, ad 2 et ad 5.
92. S. Th., 4, d. 18, q. 1, a. 3, sol. 4 ad 3.
93. S. Th., 4, d. 19, q. 1, a. 1, sol. 2.
94. S. Th., 4, d. 5, q. 1, a. 1 ad 3.
95. San Agust., *In Ioannem,* tr. 5, n. 6-7: ML 35, 1417; *De Baptismo,* 5, 13, 15: ML 43, 184. S. Th, 4, d. 5, q. 1, a. 3, qtla. 2 sed contra; 4, d. 5, q. 1, a. 3, sol. 1 ad 2; sol. 2 ad 2 et ad 3.
96. S. Th., 4, d. 5, q. 1, a. 3, sol. 2.

misterio de la unión en ella de la actuación de Cristo, como Dios y como hombre, con la acción propia del ministro humano. Y para hacernos de alguna manera accesible ese misterio del «ministro de Cristo y dispensador de los misterios de Dios», que dice San Pablo (1 Cor. 4, 1), el Doctor Angélico se vale de la noción de *instrumento,* tomada de Aristóteles [97]. «El Sacerdote —dice— actúa (en los Sacramentos) como instrumento y ministro de Dios; y, como en todo instrumento, su acción no tiene eficacia sino en cuanto que es movido por el agente principal. Como el Bautismo no actúa como principal agente, sino como instrumento..., lo mismo sucede en el poder de las llaves. En ambos casos Dios sólo es el que perdona la culpa de suyo (per se), o por su propia virtud, y, por la virtud recibida de él, obran *instrumentalmente* el Bautismo, como *instrumento inanimado,* y el Sacerdote, como *instrumento animado,* o como *siervo,* según el Filósofo; y por esto es por lo que el Sacerdote no actúa más que como *ministro*» [98].

Y adentrándose en la doctrina del agente instrumental, añade el Angélico, que los demás seres «pueden cooperar con Dios instrumentalmente de dos modos: primero, por una virtud que tiene su ser absoluto y completo en la creatura, para producir algún efecto principal; y segundo, no por una virtud que tenga su ser perfecto en la creatura, sino sólo disponiendo la materia» para que opere en ella el agente principal. «De la primera manera la creatura coopera con Dios en alguna acción, como coopera el instrumento con el agente principal. De la segunda manera coopera de un modo semejante a como actúa la naturaleza en la creación del alma racional, que la produce Dios inmediatamente, pero sin embargo, la naturaleza dispone la materia para recibir el alma racional. Y como la regeneración sobrenatural del alma corresponde a su creación, por eso, en su santificación, Dios es el que obra inmediatamente, y en esto nadie coopera con El del primer modo, pero sí del segundo, y de dos maneras: ya *ex opere operante,* enseñando o mereciendo, y así cooperan con Dios en la remisión del pecado los hombres de quienes se dice, «Dei adiutores sumus» (1 Cor. 3, 9); ya *ex opere operato,* confiriendo los sacramentos, que disponen para la gracia que perdona los pecados, y ésta es la cooperación que propiamente corresponde a los *ministros* de la Iglesia, de quienes se dice, «sic nos exsistimet homo ut ministros Christi» (1 Cor. 4, 1) [99].

Valiéndose de la doctrina filosófica de la causa instrumental y de su necesaria dependencia de la causa principal para poder obrar, los teólogos medievales y con ellos Santo Tomás, como acabamos de ver, nos han hecho más accesible la inteligencia de la unión misteriosa de la actuacion

97. Aristóteles, *Ethica,* 8, 11, 6; *Politica,* 1, 2, 4. Véase la nota 58.
98. S. Th., 4, d. 18, q. 1, a. 3, sol. 1 et sol. 4.
99. S. Th., 4, d. 5, q. 1, a. 3, sol. 1; a. 2 sol.

del hombre con la acción de Dios, en la obra sobrenatural de la santificación del alma en la Iglesia jerárquica.

43. En la *Summa theologica* vuelve el Aquinate sobre la materia; equipara a la de instrumento la noción de ministro [100]; se documenta en Aristóteles, para fijar la noción de instrumento y la distinción del instrumento animado del inanimado [101]; y, con admirable precisión, nos manifiesta su pensamiento sobre el *Instrumentum separatum* y el *Instrumentum coniunctum,* del que se sirve para acabar de matizar su doctrina sobre el misterio de la acción de Dios en la actuación misma del ministro humano. «El Sacramento —dice— coopera para causar la gracia *como instrumento.* Ahora bien, hay dos clases de instrumento, el uno separado, como el báculo, y el otro conjunto, como la mano. El instrumento separado es movido por el instrumento conjunto, como el báculo por la mano. Pues bien, *la causa principal,* que produce la gracia, es el mismo Dios, con quien cooperan la humanidad de Cristo *como instrumento conjunto* y el sacramento *como instrumento separado.* Y por eso es necesario que la virtud santificadora se derive de la *divinidad* de Cristo por medio de su *humanidad hasta los mismos Sacramentos*» [102].

44. En dos pasajes del Angélico hallamos finalmente elevados a su perfección definitiva los conceptos fundamentales que sobre esta materia hemos descubierto ya en San Agustín [103]. Hablando de la potestad sacramental, nos explica, con claridad meridiana y profundidad suma, la razón de instrumento, que es propia y característica de la potestad ministerial establecida por Cristo, cuando dice: «El efecto interior del sacramento lo produce Cristo en cuanto Dios y en cuanto hombre, aunque de dos maneras diversas. Porque en cuanto Dios opera en los sacramentos *por autoridad,* y en cuanto hombre *como instrumento,* es decir, no a modo de agente principal o por autoridad, sino a modo de instrumento, en cuanto que su humanidad es instrumento de su divinidad. Pero como es *instrumento unido,* hipostáticamente a la divinidad, posee *cierta principalidad* de causa respecto a los *instrumentos externos,* que son los ministros de la Iglesia y los mismos sacramentos. Y por eso, así como Cristo en cuanto Dios tiene *el poder de autoridad* en los sacramentos, así también en cuanto hombre tiene *potestad de ministerio principal* o potestad *de excelencia*» [104]. Luego, según el Angélico, la potestad sacramental de los ministros

100. S. Th., 1, q. 112, a. 1; 3, q. 71, a. 4; q. 64, a. 5; q. 62, a. 1 et 4.
101. S. T:., 2. 2, q. 188, a. 4, ad 1. Aristóteles, *l. c.,* nota 97. S. Th., 3, q. 64, a. 8 ad 1.
102. S. Th., 3, q. 62, a. 5.
103. Véanse los pasajes citados en las notas 64-84.
104. S. Th., 3, q. 64, a. 4 et 5; 4, CG, 74.

de la Iglesia es *simplemente instrumental* y por un doble motivo, a saber, porque se ejerce bajo el influjo causal de *la potestad de excelencia* de Cristo en cuanto hombre, y también bajo el *poder de autoridad* suprema del mismo Cristo en cuanto Dios, que es la causa *puramente principal,* respecto a la cual no es más que instrumental la misma potestad de excelencia del Dios-Hombre.

45. Algo semejante, aunque en menor grado, enseña Santo Tomás de la potestad del *Magisterio,* instituído por Cristo en su Iglesia. Recalca, en general, la conveniencia de «que constara cómo la Iglesia tiene tan sólo una Cabeza, de la que todos los miembros reciben su espiritual movimiento y sentido, mediante aquel efluvio que se deriva de la Cabeza a los miembros» [105]. Aplicando estos principios al poder magisterial, dice: «Cristo ha sido constituído Cabeza de la Iglesia y de todos los hombres, no sólo para que El comunique a todos su gracia, sino también para que todos reciban de El la doctrina de la verdad y de la fe en Jesucristo; y para ello fué dotado excelentísimamente de todas las gracias *gratis datas,* como primero y *principal Doctor de la fe*» [106]. Algo semejante pudiéramos deducir también acerca de la potestad de *Régimen* de la Iglesia; pero no es necesario insistir en ello; porque la doctrina tan clara y tan conocida del Angélico, sobre Cristo como Cabeza y fuente manantial de todas las gracias, lleva por necesidad e inequívocamente a la conclusión, de que toda virtud, gracia o actuación del hombre, que de algún modo supera el orden meramente natural, ya sea de las que «verticalmente» descienden de Dios a las almas de los individuos directamente, ya de las que «horizontalmente» se distribuyen por los medios de santificación y los ministros de la Iglesia, de hecho no se dan ni pueden obtenerse, sino por la virtud, el mérito y el influjo soberano de Cristo, Hijo de Dios, Redentor del género humano y Cabeza vital de la Iglesia [107].

46. En la doctrina de Santo Tomás aparece, mucho más perfectamente que en sus predecesores, razonado y expuesto el *misterio divino-humano* que encierra el sagrado ministerio de la Iglesia. Con su teoría de la causa instrumental, aplicada a las actuaciones de los ministros, se nos hace más accesible la profunda verdad que encierra la unión íntima de la acción instrumental y visible del ministro humano con la doble actuación soberana de Cristo, en cuanto Dios, y en cuanto hombre hipostáticamente unido al Verbo. Esta unión misteriosa y sublime, de la acción divina con la actuación del hombre en el ministerio de la Iglesia, sólo

105 S Th., 4, d. 5, q. 1, a. 3, sol. 2; *Suppl.*, q. 36, a. 3 ad 2.
106. S. Th., 3, q. 12, a. 3; q. 7, a. 7, corp. et ad 1; q. 7, a. 9.
107. S. Th., 3, q. 8, aa. 1-6; *De veritate,* q. 29, aa. 4-5; 3, d. 13, q. 2, aa. 1-2.

puede darse por haberla dispuesto libérrimamente el mismo Dios; y por consiguiente, la institución de ministros, que perennemente sean como instrumentos de la acción de Dios en la Iglesia, es divina. Tal es, al fin, según el Angélico Doctor, *el derecho divino de la sucesión apostólica.*

PARTE IV. LA SUCESION DE LOS APOSTOLES EN EL MAGISTERIO AUTENTICO.

Del Magisterio de la Iglesia Católica podríamos recoger innumerables testimonios, que no harían más que corroborar y autenticar la doctrina de la Escritura y de la Tradición teológica, que acabamos de reseñar. Nos limitaremos a exponer las ideas luminosas y más principales del actual Pontífice Pío XII, en las que hallamos más desarrolladas las mismas doctrinas de León XIII, y reducidas a síntesis las enseñanzas de sus predecesores.

47. No duda en afirmar León XIII que las tres potestades de enseñar, santificar y regir, que existen en la Iglesia, son *las mismas de Cristo,* ejercidas visiblemente por sus ministros. Se pregunta el Pontífice, ¿cuál fué el primario y primordial intento de Cristo al fundar su Iglesia?, y responde: «Lo que pretendió, lo que quiso Cristo de la Iglesia por El fundada y al fundarla, fué esto: trasmitirle, para que continuara ejerciéndolos, *el mismo oficio* y *el mismo mandato* que El había recibido del Padre. Esto es lo que expresamente había determinado hacer y esto fué lo que realmente hizo» [108]. En efecto, dirigiéndose al Padre en la última Cena, dijo: «Como tú me enviaste al mundo, lo mismo yo los envío a ellos al mundo (Io. 17, 18). Y poco antes de su Ascensión a los cielos —continúa León XIII— envía a sus Apóstoles a predicar y difundir su doctrina, *con las mismas potestades,* con las que El había sido enviado por el Padre (Mt. 28, 18-20). Y por eso los Apóstoles son Legados de Cristo *no menos* que El era el Legado del Padre: Como me envió a mí el Padre, así os envío yo a vosotros» (Jo. 20, 21) [109]. Y en particular, refiriéndose al Príncipe de los Apóstoles, añade: «Cristo nuestro Señor concedió a Pedro y a sus sucesores el encargo de ser sus Vicarios, y de ejercer perpetuamente en la Iglesia *la misma potestad* que El había ejercido durante su vida mortal» [110].

48. La misma doctrina nos enseña Pío XII, cuando dice: «Cristo eligió a sus Apóstoles y los envió como El había sido enviado por el Padre,

108. León XIII, «*Satis cognitum*»: ASS, 28 (1896), 712.
109. León XIII, *L. c.*, p. 717.
110. León XIII, L. c., p. 736.

a saber, como Doctores, Santificadores y Rectores de la comunidad de los creyentes. De esta suerte el Verbo de Dios, que se valió de nuestra naturaleza para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos, casi del mismo modo se vale también de su Iglesia para perpetuar, a través de los siglos, la obra comenzada. Por medio de aquellos que en el Cuerpo místico poseen la sagrada potestad, según el mandato del mismo divino Redentor, se perpetúan en la Iglesia los Oficios de Cristo Doctor, Sacerdote y Rey» [111].

La tesis característica de Pío XII es, «que *la triple potestad de enseñar, de regir* y *de conducir* los hombres *a la santidad*..., ha sido establecida por el divino Redentor como *ley primaria* (o fundamental) de toda su Iglesia» [112]. Y estas tres sagradas potestades, constitutivas del mismo ser de la Santa Iglesia, tan son *las mismas* potestades mesiánicas de Cristo, que, aunque ejercidas visiblemente por sus ministros, sin embargo Pío XII no duda en afirmar, «que el mismo Cristo es el que vive en su Iglesia, y el que por ella enseña, gobierna y santifica a los hombres», es decir, como principal Doctor, Gobernante y Santificador de ellos [113].

49. Estas enseñanzas de León XIII y Pío XII, aunque a primera vista pudieran parecer a alguno sorprendentes, no se han de entender en el sentido de que Jesucristo, al subir a los cielos, haya dejado a los Apóstoles y sus sucesores la plenitud de sus potestades mesiánicas, constituyéndolos verdaderos *sucesores* suyos, desentendiéndose El del ejercicio directo de ellas. No creemos que sea ése el sentido que tienen las afirmaciones de los Pontífices. Su doctrina es más bien, que en la Iglesia continúa el mismo Cristo, con sus poderes de *autoridad* y de *excelencia*, ejerciendo por sí mismo esas potestades invisiblemente, y a los hombres les encomendó el *ministerio humano y visible* de ellas, en conformidad con la clara doctrina de San Agustín y Santo Tomás, que dejamos expuesta anteriormente. «Christus est qui baptizat», repite hasta la saciedad, contra los Donatistas, San Agustín [114].

Jesucristo, en el ejercicio de aquello que es propio y exclusivo suyo en esas tres potestades, *no tiene sucesión*; porque El mismo continúa actuando en ellas, aunque invisiblemente, *como causa primaria o principal*, mientras que a sus ministros sólo les queda la actuación *instrumental* o *secundaria*, como cooperadores del mismo Salvador. Los ministros son sucesores de los Apóstoles, no de Cristo. Si en algo se puede decir que son sucesores

111. Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS, 35 (1943), 200, 204, cf. p. 199 Concilium Vaticanum, *Constitutio de Ecclesia*, prolog. Denz. 1821.
112. Pío XII, *L. c.*, p. 209.
113. Pío XII, *L. c.*, p. 238.
114. De San Agustín, véanse los pasajes citados en las notas 64-84, y de Santo Tomás, las citas de las notas 90-107.

del Redentor, es sólo en lo que sus potestades mesiánicas tienen de humano, material y visible, cooperando con la acción soberana e invisible del mismo Jesucristo. Y porque lo que ellos hacen, material, humana y visiblemente, como *ministros,* es lo mismo que Cristo hacía, material, humana y visiblemente también, durante su vida mortal, en el ejercicio de sus poderes mesiánicos; por eso se puede admitir que en esto son sus sucesores [115]. Lo cierto es que continúan existiendo plenamente en la Iglesia las mismas potestades mesiánicas del Salvador, ejercidas *primaria, principal* e *invisiblemente* por el mismo Cristo, y *secundaria, instrumental* y *visiblemente* por sus ministros [116].

50. Este carácter típico de *instrumentalidad,* propio del sagrado *ministerio,* nos lo expone con todo detalle Pío XII; y en esto es en lo que, a nuestro juicio, principalmente completa la doctrina de su predecesor León XIII. Aplicando la idea de instrumentalidad a la Iglesia en general, nos dice: «El Hijo del Eterno Padre, en la hora de su preciosa muerte, quiso enriquecer a la Iglesia con los más abundantes dones del Paráclito, a fin de que en el reparto de los divinos frutos de la Redención, fuese vigoroso e indefectible *instrumento* del Verbo hecho carne»; de manera que, «para perpetuar la obra por El comenzada, se valiese de la Iglesia de un modo casi igual a como quiso valerse de la humana naturaleza a que se unió, para redimir a los hombres con sus dolores y tormentos» [117]. Y de ahí que en la Encíclica «Mediator Dei» el mismo Pontífice no dude en afirmar, «que la Iglesia tiene en común con el Verbo hecho hombre un mismo propósito, oficio y cargo: a saber, enseñar la verdad a todos, regir y gobernar rectamente a los hombres y ofrecer a Dios el grato y aceptable sacrificio... Por lo cual en toda acción litúrgica, juntamente con la Iglesia, se halla presente su divino Fundador. Presente está Cristo en el augusto sacrificio del altar y en la persona de su ministro; presente se halla en los Sacramentos por la virtud que les trasfunde, como *instrumentos* suyos para producir la santidad; presente se encuentra, finalmente, en las alabanzas y súplicas que se dirigen a Dios» [118].

Instrumentalidad de las tres potestades.

51. Esta doctrina general la aplica Pío XII, en particular, a cada una de las tres potestades mesiánicas, ejercidas por sus ministros en la Iglesia. Del poder de *Régimen* dice: «Cristo es como la Cabeza, porque El sólo es

115. En este sentido se puede entender H. DIECKMANN, cuando afirma que los Apóstoles son sucesores de Cristo: *De Ecclesia,* nn. 275, 478.
116. J. SALAVERRI, *La triple potestad de la Iglesia*: MiscCom, 14 (1951), 19.
117. Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS, 35 (1943), 199, 207.
118. Pío XII, «*Mediator Dei*»: AAS, 39 (1947), 328.

quien, con toda razón y derecho, rige y gobierna su Iglesia, teniendo en su mano el timón y las riendas de la universal república de los Cristianos. Y así es como el divino Salvador directamente gobierna y dirige por sí mismo la sociedad que El fundó... Y no solamente ejerce su gobierno de un modo invisible y extraordinario, sino también rige a su Cuerpo místico de una manera patente y ordinaria, por medio de su Vicario en la tierra... Y lo que decimos —añade— de la universal Iglesia, debe afirmarse también de las comunidades cristianas particulares, de que se compone y consta la única Iglesia Católica; por cuanto que también ellas son gobernadas por Jesucristo, mediante la palabra y potestad del Obispo propio de cada una de ellas» [119].

52. No menos explícitas son las enseñanzas de Pío XII respecto a la potestad ministerial de *Magisterio*: «Del Salvador —dice— se deriva al cuerpo de la Iglesia toda *la luz* con que la comunidad entera y los creyentes son *iluminados*... Viniendo de Dios como Maestro para dar testimonio de la verdad, de tal manera ilustró a la primitiva Iglesia de los Apóstoles, que el Príncipe de ellos pudo exclamar: Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna (Io. 6, 68)... Y aun hoy es para nosotros, que peregrinamos por este desierto, autor de nuestra fe, como será al fin su consumador en la eterna patria (Heb. 12, 2). Como Cabeza, El es quien infunde en los fieles la luz de la fe, y a los Pastores y Doctores, y sobre todo a su Vicario en la tierra, divinamente enriquece con los dones sobrenaturales de ciencia, inteligencia y sabiduría, para que fielmente custodien el divino tesoro de la revelación, estrenuamente lo defiendan, y lo expliquen y corroboren piadosa y diligentemente. El es, en fin, el que, aunque invisiblemente, preside e ilumina los Concilios de la Iglesia» [120].

Esta doctrina, que Pío XII documenta con un pasaje de San Agustín, nos trae a la memoria las enseñanzas del Doctor de Hipona, sobre aquella *iluminación interior*, causada en el alma por el divino Maestro, que es necesaria para que el creyente dé su asentimiento a las cosas de la fe que le propone el Magisterio, meramente exterior, de los ministros de la Iglesia. La doctrina de San Agustín, en el pasaje aludido, es muy significativa. Dice que Cristo, «después de su Ascensión, envió a sus Apóstoles, como había enviado a los Profetas antes de su venida al mundo. Y mediante la naturaleza humana, a que el Verbo se unió, es Cabeza de todos sus discípulos, como miembros que son de su Cuerpo. Y por eso, cuando ellos escribieron lo que El manifestó y dijo, no se puede decir que no fué

119. Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS, 35 (1943), 209-211.

120. Pío XII, *L. c.*, p. 216. En confirmación de la postrera de sus afirmaciones, el Papa cita a San Cirilo, que dice: «¿Cómo se podrá dudar de que Cristo presidiese invisiblemente el santo y grande Concilio de Nicea?» *Epist.* 55: MG 77, 293.

El quien escribió, ya que, como miembros suyos, no hicieron más que consignar lo que conocieron dictándoselo la Cabeza (quandoquidem membra eius id operata sunt, quod dictante Capite cognoverunt). Pues todo lo que El quiso que leyéramos de sus hechos y dichos, eso les mandó a ellos, como a sus manos, que lo escribieran. Tal es el consorcio de unidad y, en los diversos oficios, *el ministerio* de los miembros concordes bajo una misma Cabeza» [121]. Con razón, pues, concluye en otro lugar el mismo San Agustín: «Magisteria forinsecus adiutoria quaedam sunt... Interior Magister est qui docet, Christus» [122], palabras que, a nuestro entender, resumen muy bien el pensamiento del Pontífice.

53.—Del poder de *Sacerdocio* Pío XII enseña, «que Cristo es de tal manera el autor y causa de la santidad, que no puede darse ningún acto saludable que no proceda de El como de fuente sobrenatural: *Sin mí* —dijo— *nada podéis hacer* (Jo. 15, 5)... Cuando sus ministros aplican el rito externo de los Sacramentos, El mismo es quien opera en las almas el efecto de la gracia. Y en el cielo, no sólo está intercediendo por nosotros ante el Eterno Padre, sino que, además, El es quien elige, determina y distribuye todas y cada una de las gracias a todos y cada uno de los fieles, miembros del Cuerpo místico, según la medida con la que se digna darlas Jesucristo» [123].

En la Encíclica «Mediator Dei» concreta más su pensamiento el mismo Pontífice, cuando expone la doctrina de los *Sacramentos*, del *Sacrificio* y de sus *Ministros*. Ante todo advierte, «que los Sacramentos y el Sacrificio del altar tienen en sí mismos una virtud íntima, en cuanto que son acciones del mismo Cristo, que trasmiten y difunden la gracia de la divina Cabeza a los miembros del Cuerpo místico» [124]. Y refiriéndose después a los *Ministros sagrados*, enseña, «que los Sacerdotes, por el sacramento del Orden, se distinguen de todos los demás fieles, que carecen de él, puesto que sólo ellos, llamados por cierto superior instinto, han ingresado en el augusto ministerio, por el que son destinados al servicio de los altares y se convierten como en *divinos instrumentos*, por los que la celeste vida sobrenatural se comunica al Cuerpo místico de Jesucristo» [125]. Y concretando aún más su pensamiento, añade: «el Ministro, que recibió la consagración sacerdotal, ostenta la persona del Sacerdote eterno, Cristo Jesús, se asemeja al Sumo Sacerdote y goza del poder de operar por virtud y en

121. San Agust., *De consensu Evangel.*, 1, 35, 54: ML 34, 1070.

122. San Agust., *In epist. Ioannis ad Parthos*, tr. 3, n. 13: ML 35, 2004.

123. Pío XII, «*Mystici Corporis*»: AAS, 35 (1943), 216-217. Para confirmar su doctrina el Papa cita a S. Th., 3, q. 64, a. 3.

124. Pío XII, «*Mediator Dei*»: AAS, 39 (1947), 533.

125. Pío XII, *L. c.*, p. 539.

persona del mismo Cristo, de tal modo que, por su acción sacerdotal, en cierto modo *presta su lengua* y *alarga su mano* al mismo Jesucristo» [126].

54. Con todos esos detalles nos ha descrito Pío XII el influjo de causa primaria o principal con el que Cristo actúa en sus *Ministros* sagrados, que no son más que *auxiliares o instrumentos* suyos en el ejercicio de las tres potestades mesiánicas. Recapitulando su pensamiento, el mismo Pontífice lo reduce a lo siguiente: «La Iglesia en todos los órdenes de su vida, tanto la invisible como la visible, reproduce en sí misma con la perfección que puede, la imagen del mismo Cristo. Porque en virtud de la misión jurídica, con la que el divino Redentor envió a sus Apóstoles al mundo como El había sido enviado por el Padre (Io. 17, 18; 20, 21), El es quien por la Iglesia bautiza, gobierna, desata, liga, enseña, ofrece y sacrifica. Y en virtud de aquella su donación más elevada, interior y de verdad sublime, Cristo nuestro Señor influye como Cabeza y hace que la Iglesia viva de su misma vida, penetra todo el Cuerpo con su divina virtud, y alimenta y sustenta a cada uno de sus miembros, según el lugar que en el Cuerpo les corresponde, de una manera semejante a como la vid nutre sus sarmientos y los hace fructificar» [127].

Y volviendo sobre las mismas ideas en la «*Mediator Dei*», añade: «Cristo, *como Maestro* de la verdad, ilumina a todo hombre (Io. 1, 9), a fin de que los mortales conozcan debidamente al Dios inmortal... *Como buen Pastor*, gobierna su grey, la conduce a los pastos de vida, y la orienta con su ley para que nadie se aparte de El ni del recto camino que le ha demostrado... (*Como Sacerdote*, finalmente) en su última Cena, con rito y aparato solemne, celebra la Nueva Pascua, que, con la divina institución de la Eucaristía, dispuso que se perpetuara en su Iglesia; al día siguiente ofreció el Sacrificio salvador de su vida, e hizo que de su pecho atravesado brotasen en cierto modo los Sacramentos, por los que se distribuyesen a las almas los tesoros de la Redención... Pues lo que instituyó y dispuso durante el curso de su vida terrena, quiso que no se interrumpiera jamás; puesto que no dejó huérfano al género humano, sino que, así como lo asiste perennemente desde el cielo con su poderoso y presentísimo patrocinio, en su oficio de Abogado nuestro ante el Padre; así también lo ayuda por su Iglesia, en la que continúa perenne con su divina presencia hasta el fin de los siglos... De esta suerte la Iglesia tiene *en común con el Verbo* hecho carne el mismo propósito, oficio y cargo: a saber, *enseñar* a todos

126 Pío XII, *L. c.*, p. 548. Estos pensamientos los toma el Papa, haciéndolos suyos, de S. Th., 3, q. 22 a. 4, y de San Juan Crisóstomo, *In Ioannem*, homil. 86, 4: MG 59, 473.

127. Pío XII, «*Mystici Corporis*»: ASS, 35 (1943), 218. La misma o muy semejante doctrina nos propone León XIII, «*Sapientiae Christianae*»: ASS, 22 (1890), 392: «*Satis cognitum*»: ASS, 28 (1896), 710.

la verdad, *regir* y *gobernar* a los hombres rectamente y *ofrecer* a Dios el Sacrificio que le es acepto y agradable... Tal es el cometido de la sociedad instituída por el divino Redentor, con su doctrina y con su régimen, con el Sacrificio y los Sacramentos por El establecidos» [128].

De esta doctrina de Pío XII sobre el *misterio* de unión de la actuación de Cristo con la de sus Ministros en el ejercicio de las sagradas potestades, se deduce que en la Iglesia continúan existiendo perennemente *las mismas potestades mesiánicas de Cristo,* ejercidas a la vez por El, divina e invisiblemente, y por sus representantes humanos, ministerial y visiblemente.

Triple matiz de instrumentalidad.

55. *Anotemos,* antes de terminar, que la índole *instrumental,* propia de toda potestad *ministerial,* tiene un carácter o matiz distinto en cada una de las *tres potestades,* específicamente distintas, de la Iglesia [129]. La potestad de *Sacerdocio,* en sus funciones de sacrifical y sacramental, actúa como instrumento de Cristo en un grado de intensidad, al que no llegan los otros dos poderes de Magisterio y Régimen de la misma Iglesia. Porque, según la penetrante doctrina de Santo Tomás, por la acción ministerial del Sacerdote, la virtud salvadora de la gracia se deriva de la divinidad de Cristo, como de causa *principal* de la santidad, por medio de su santa humanidad, como *instrumento conjunto* con la divinidad, a los mismos sacramentos, como *instrumentos separados,* que administra la acción sacerdotal [130]. Por eso el *Sacerdote,* en sus funciones propias, actúa en tan estrecha dependencia de Cristo, Dios y Hombre, que su acción es verdadera y propiamente *instrumental,* con plena subordinación al influjo de la causa principal, que es el mismo divino Redentor. Y de ahí que la garantía de su infalible eficacia sea la máxima [131].

56. *En el Magisterio* la acción del agente principal y la instrumentalidad del Ministro humano no ostentan el mismo matiz ni alcanzan la intensidad a que llegan en el Sacerdocio [132]. Es cierto que Dios actuó como causa verdaderamente principal en los Profetas y en los autores inspi-

128. Pío XII, «*Mediator Dei*»: ASS, 39 (1947), 533.
129. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* 1 (1955), pp. 33, 157-160, 426-435; 2 (1951), 402-406. J. Salaverri, *Lo divino y lo humano en la Iglesia*: EstEcl, 27 (1953), 193-197.
130. S. Th., 3, q. 62, a. 5.
131. Y. M.-J. Congar, *Ordre et Juridiction dans l'Église*: Irenik (1933), 22-31, 97-110, 243-252, 401-408. K. Moersdorf, *Die Entwicklung der Zweigliedrichkeit der kirchlichen Hierarchie*: MünchTheolZts, 3 (1952), 1-16; *Weihegewalt und Hirtengewalt*: MiscCom., 16 (1951), 95-110.
132. J. Salaverri, *La potestad de Magisterio Eclesiástico*: EstEcl, 29 (1955), 186.

rados de las sagradas Escrituras; y en estos casos los Profetas y los Hagiógrafos no obraron sino *como instrumentos* de Dios, en sentido tan estricto, que lo que ellos enunciaron o escribieron es con toda verdad la palabra del mismo Dios [133]. Pero el *Magisterio* posterior de la Iglesia no se ejerce bajo una inspiración bíblica o profética propiamente dicha, sino sólo bajo la *asistencia* de Dios, la cual no llega a hacer del maestro humano un mero instrumento del agente divino.

Y aunque en casos determinados, esa asistencia puede llegar y de hecho llega a ser indudable garantía de infalibilidad, como ocurre en las definiciones solemnes de los Concilios Ecuménicos y cuando el Sumo Pontífice nos habla *ex Cathedra*; sin embargo, como el *Concilio Vaticano* nos lo advierte [134], esa asistencia de infalibilidad no es una revelación divina que positivamente nos descubra nuevas verdades, ni es una inspiración sagrada, que haga del hombre un verdadero instrumento, por el que Dios nos manifiesta sus ideas; sino que es solamente una providencia especial divina, de suyo sólo negativa, dispuesta para que el maestro jerárquico, valiéndose de los medios ordinarios o extraordinarios que halla a su alcance, llegue humanamente a conocer y acierte a formular con exactitud las verdades pertenecientes al depósito de la fe [135]. Y de ahí que las definiciones magisteriales infalibles no alcancen *por sí mismas* a constituir la palabra de Dios, aunque estén absolutamente garantizadas como verdaderas por la asistencia de la infalibilidad, y exijan de nosotros una adhesión mental plena e irrevocable.

57. *La potestad de Régimen* pertenece a un dominio que se aleja, más aún que el del Magisterio, del orden sacramental, en el que la causa instrumental actúa, como hemos dicho, con la máxima eficacia bajo la acción del agente principal [136]. El de Gobierno es en la Iglesia un poder establecido, ciertamente por Dios, y ejercido en nombre del Señor bajo los auspicios de una providencia especial del Altísimo. Sin embargo a sus Ministros les ha concedido poseerlo de tal forma, que lo ejercen como si fuera propio de ellos, y dentro de ciertos límites, pueden disponer de él con libertad y responsabilidad propias [137]. Y la razón es, porque la materia,

---

133. También es verdad lo que dice St. Tomás: «Mens prophetae est instrumentum deficiens»: 2.2, q. 173, a. 4; q. 178, a. 1 ad 1.

134. *Constitutio de Ecclesia*, c. 4: Denzinger, *Enchiridion*, n. 1836.

135. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, 1 (1955), 432-435. J. M. Cirarda, *La asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia*, RevEspTeol, 7 (1947), 47-78.

136. J. Salaverri, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*: RevEspTeol, 14 (1954), 267-272; *Investigación y elaboración del Der. Can.*, Sec. 3.ª (1956), 50-53.

137. O. Robleda, *Fin del Derecho de la Iglesia*: RevEspDerCan, 2 (1947), 283-292. L. de Echevarría, *El Derecho Canónico ante la moderna técnica jurídico-secular* (1946). F. A. Wilches, *De fine Iuris*: Antonian, 19 (1944), 270-278. J. Maldonado y F. del Torco, *Acerca del carácter jurídico del ordenamiento canónico*: RevEspDerCan, 1 (1946), 67-104.

sobre la que propiamente versa *la potestad de Régimen*, no atañe tan íntimamente al ser *constitutivo* de la Iglesia como las de Magisterio y Sacerdocio.

La razón de tal diferencia nos la ha sugerido Santo Tomás, cuando escribe: «Los Apóstoles y sus sucesores son vicarios de Dios en cuanto al régimen de la Iglesia, *ya instituída* por la fe y por los Sacramentos de la fe. Y de ahí que, como no les es permitido *constituir* otra Iglesia, así tampoco les está permitido enseñar otra fe ni instituir otros Sacramentos: ya que por los Sacramentos, que manaron del costado de Cristo pendiente de la Cruz, está *fabricada* la Iglesia de Cristo» [138]. En cambio, respecto a la disciplina, no niega el Santo Doctor que puedan los Jerarcas establecer o cambiar las normas por las que se rija la Iglesia.

58. *Por la fe,* pues, *y por los sacramentos de la fe* es por lo que, según el Angélico [139], «se constituye», «se fabrica», «se funda», «se instituye», «se consagra» la Iglesia; lo mismo que por la fe y por los Sacramentos de la fe, según el mismo Santo, nos son aplicados los méritos de la pasión de Cristo, «lleno de gracia y de verdad» (Io. 1, 14) y que vino a traernos «la gracia y la verdad» (Io. 1, 17) [140]. Por eso las potestades de Magisterio y Sacerdocio, que versan sobre la fe y los Sacramentos, van ligadas a lo que es el *constitutivo fundacional e intrínseco* de la Iglesia; mientras que *el poder de Régimen* presupone la Iglesia *ya constituída*, por haber sido establecido, según el Angélico, para el servicio de la Iglesia «ya fundada divinamente por la fe y los Sacramentos: pues esta institución de la Iglesia se presupone a la actuación de sus ministros, como la obra de la creación se presupone a las operaciones de la naturaleza» [141].

En conformidad con esta doctrina y dentro del fin común de las tres potestades, que es la salvación de las almas, se puede con razón decir, que el fin peculiar y propio de *la potestad de Régimen* es ordenar y encauzar las diversas funciones y actuaciones visibles de los fieles, disponiendo los medios más apropiados y asequibles, para que los miembros de la Iglesia puedan lograr más convenientemente su plena y personal incorporación a la vida de Cristo por la fe y los Sacramentos.

59. **Conclusión.**—De todo lo expuesto se deduce la diferencia esencial y profunda que existe entre los poderes de la Iglesia y los de la sociedad

---

138 S. Th., 3, q. 64, a. 2 ad 3.

139. S. Th., 4, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5; 4, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1; 1, q. 92, a. 3; 3, q. 64, a. 2 ad 3; *In Ioann.*, c. 19, lect. 5, n. 4.

140. S. Th., 3, q. 49, a. 3 ad 1; q. 49, a. 5; q. 62, a. 5 ad 2; q. 62, a. 6; q. 79, a. 7 ad 2; *De veritate*, q. 27, a. 4; q. 29, a. 7 ad 8 et ad 11; *In Hebr.*, c. 3, lect. 3; *In Symbol.*, a. 10. Y. M.-J. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église* (1953), p. 85.

141. S. Th., 4, d. 17, q. 3, a. 1, sol. 5.

natural [142]. A la sociedad civil las potestades le vienen de los derechos y exigencias del bien común temporal, que radican en la misma naturaleza creada de los hombres. Al contrario en la Iglesia todo el poder desciende de lo alto y procede de Dios, como fuente positiva de la revelación y de la gracia [143]. El mismo Hijo de Dios es el que otorgó a perennidad a los Apóstoles y sus sucesores el que fueran *cooperadores o ministros suyos* en el ejercicio de ellos, hasta el fin de los siglos; y de esta suerte, en su ley fundamental de procesión jerárquica, los poderes, que *a modo de instrumentos* ejercen sus ministros, no dejan de ser propios del que los ejerce *principalmente,* que es el mismo Hijo de Dios.

Al Papa y a los Obispos, como sucesores de Pedro y los Apóstoles, les encomendó Dios la función *ministerial* de esos poderes en lo que tienen *de humano y visible*. El Papa y los Obispos no son, propiamente hablando, sucesores de Cristo, porque Jesucristo en su acción propia no tiene ni puede tener sucesión; sino que El mismo personalmente sigue ejerciéndola, en cuanto Dios y en cuanto hombre, todos los días hasta la consumación de los siglos. Y la actuación del Papa y los Obispos no es más que *ministerial,* o sea *instrumental o auxiliar*, de la acción *principal o primaria* del Dios-Hombre. En esto está el misterio sublime de la maternidad espiritual de la Iglesia, en que *las actuaciones sensibles,* con las que sus ministros nos engendran en Cristo, son *el signo externo* de una realidad *sobrenatural y oculta,* que es la actuación salvadora del mismo Hijo de Dios [144]. Y de esta suerte, la acción «*vertical*» y directa, que desciende del mismo Dios, no sólo alcanza individualmente y de un modo extraordinario a cada uno de los creyentes, sino que también y además se une, valorándola y vivificándola, con la acción «*horizontal*» y ordinaria de la Jerarquía, dispuesta por el mismo Dios. Tal es el profundo sentido de nuestra sublime solidaridad con Cristo y de la abrumadora responsabilidad de los ministros de la Iglesia ante el divino Redentor.

60. No nos hemos propuesto investigar y decidir, como advertimos al principio, cuáles son en concreto los legítimos sucesores de los Apóstoles, sino solamente averiguar y establecer la verdad de un principio básico, que es, *el derecho divino de la sucesión apostólica*. Hemos hallado que, según los libros inspirados del *Nuevo Testamento*, según la tradición de los Santos Padres interpretada por *San Agustín*, según la doctrina de la Escolástica representada por Santo Tomás y según las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia reducidas a síntesis por Pío XII, Jesucristo instituyó

142. Y. M.-J. Congar, *Esquisses du Mystère de l'Église* (1953), p. 47-52.
143. Mt. 28, 18-20; Io. 17, 18; 20, 21; Mt. 10, 40; Lc. 10, 16; Io. 14, 16-17; 14, 26; 15, 26; 17, 6-17; Lc. 24, 48-49; Act. 1, 4-8. Pío XII, *Allocutio,* «*Dacche piacque*»: AAS, 37 (1945), 259-260
144. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (1953).

formalmente un Ministerio de hombres, visible y perenne, que encomendó inmediatamente a sus Apóstoles. Como Hijo de Dios, en una perspectiva profética ilimitada, quiso y estableció, absoluta y expresamente, que ese Ministerio humano y visible se perpetuase perennemente en su Iglesia hasta el fin de los siglos. Dispuso, con autoridad soberana, que su acción *divina e invisible,* por la que había de obrar sin interrupción por sí mismo la redención de los hombres, se hiciese *humana y visible* a todos en la actuación sensible de sus ministros.

Ese misterio de la *perennización* en sentido estricto de su obra redentora, anunciada proféticamente por el mismo Salvador; la unión admirable, establecida por Dios, entre la acción *soberana e invisible* del Dios-Hombre y la actuación *subordinada y visible* de sus ministros humanos, fundiéndose misteriosamente *en una misma realización* de la obra redentora hasta el fin de los tiempos, exigen por necesidad que sin interrupción existan siempre en la Iglesia ministros de Cristo, designados *ad hoc,* como continuadores o sucesores de los Apóstoles en esa actuación *ministerial* perenne. Y así, en el *misterio* de la unión admirable entre *la acción soberana y santificadora* del Dios-Hombre, y la actuación *ministerial y sacramental* de los hombres, dispuesta por Cristo a perpetuidad hasta el fin de los tiempos, se halla ineludiblemente incluído *el derecho divino de la sucesión apostólica* [145].

145. Véase la tesis católica en mi tratado *De Ecclesia Christi* (1955), nn. 330-382. Eusebio de Cesarea, conocedor como el que más de las Sagradas Escrituras, de las instituciones del Cristianismo naciente y de la tradición doctrinal de los primeros siglos de la Iglesia, le da tan capital importancia al tema de la *Sucesión de los Apóstoles,* que a él reduce el contenido de su *Historia Eclesiástica*: HE, 1, 1, 1; 7, 32, 32; 8, introd. Véanse nuestros estudios: *La idea de tradición en la HE de Eusebio; El origen de la revelación y los garantes de su conservación según Eusebio; La sucesión apostólica en la HE de Eusebio*: «Gregorianum», 13 (1932), 211-240; 14 (1933), 219-247; 16 (1935), 349-373.

ADAPTACIÓN MISIONERA EN EL CAMPO FILOSÓFICO Y RELIGIOSO

por

ANGEL SANTOS, S. I.

Profesor de Misionología
en la Universidad Pontificia de Comillas

Adaptación: he aquí un concepto de plena actualidad en el campo de la Misionología, que nos proponemos desarrollar ahora en el campo de la Religión y de la Filosofía.

Con el nombre de *Adaptación misionera,* nos dice el P. Tragella en la recientísima Enciclopedia Católica Vaticana [1], designa la Misionología a aquella parte de la metódica misionera que estudia más particularmente el modo de presentar el mensaje evangélico a los infieles, teniendo en cuenta sus peculiaridades etnológicas, lingüísticas, nacionales, sociales, culturales, morales, psicológicas y religiosas; el misionero debe esforzarse por presentar el Evangelio con la máxima comprensión posible de todos esos factores, de manera que no sólo pueda respetar, sino aun utilizar todos los elementos sanos y no caducos de cada cultura, que reflejan el patrimonio común de la humanidad. Y esta norma de prudencia en el apostolado, que puede y debe aplicarse en las diversas ramas de la cultura y civilización de cada pueblo, debe tener también su aplicación y plena realización, dentro de los límites que asignaremos, en el campo filosófico y religioso.

Perduran, indudablemente, en las culturas no cristianas, puntos de contacto que el apostolado misionero tiene obligación de conocer y de aprovechar, valiéndose de ellos para sus fines. Y la adaptación misionera, dentro de estos mismos campos, que ha tenido a veces en la historia una aplicación un tanto vacilante, ha encontrado siempre por parte de la Iglesia de Dios la palabra segura, la directriz rectilínea que comenzó con el Apóstol de las Gentes y fué transmitida luego por San Gregorio Magno hasta Pío XII. Tras un pequeño bache de desorientación, que desgraciadamente trajo consecuencias funestas para el apostolado misionero, hoy se ha vuelto a emprender el camino tradicional, tanto que aun en las civilizaciones más atrasadas, como son algunas del Centro de Africa, se intenta reconocer, salvar y proteger no pocos valores indígenas tanto culturales y sociales, como religiosos y morales. Se trata, pues, de una valorización exacta del indigenismo. Y esta valorización ha tenido en estos últimos decenios, más que un inicio, un prometedor desarrollo de realización en los sectores siguientes: Jerarquía indígena, eliminación

1. *Enciclopedia Cattolica Vaticana.* Cfr. Adattamento Missionario.

de todo residuo de nacionalismo europeo, utilización de los elementos del arte indígena, autorización a los católicos chinos y japoneses para intervenir en ceremonias o actos, antes prohibidos, tocados quizás un tiempo de algo de superstición, pero reconocidos hoy como actos puramente sociales y civiles [2].

El cumplimiento de la orden de Cristo de «*enseñar a todas las naciones*», pone al Cristianismo en contacto con un gran número de pueblos y de culturas diferentes por su carácter, por sus peculiaridades de raza y por sus tradiciones culturales. La misión de una religión *universal* es conquistar no tanto a cada individuo en particular, como a *todo* el pueblo, a *toda* la nación, a *toda* la raza, transformarla y modelarla en una nueva humanidad redimida, unida a Dios y unida en sí misma por la Vida y la Verdad de Cristo.

Empresa siempre difícil la de *transplantar* un retoño delicado a climas y terrenos extraños, con el fin de hacerlo arraigar, y convertirlo en árbol sano y vigoroso. Hay que estudiar el suelo, las condiciones climatológicas... y *colaborar* luego con la naturaleza del lugar: lejos de forzar el crecimiento de la planta, hay que dejarla adaptarse al nuevo ambiente a que ha sido transplantada: en eso consiste la adaptación.

Más difícil es sembrar la fe en tierras extrañas, donde el suelo es el alma humana, el alma individual, el alma colectiva de todo un pueblo, de toda una nación. Lo mismo que el jardinero, también el enviado de Dios ha de estudiar el terreno, sus condiciones geográficas y locales, para saber aprovechar todo lo que pueda ayudar a su labor. El mismo deberá adaptarse al modo de ser de ese pueblo, y esforzarse en comprender sus particularidades nacionales y raciales, y respetar y retener todo aquello que tenga un valor sano y recto, pues el Cristianismo no es una planta exótica y extraña, sino una planta adaptada a todas las regiones del mundo y autóctona en todas ellas. Su meta ha de ser abrir paso al Cristianismo y convertirlo en una religión autóctona, indígena. El nacimiento y floración de nuestro Cristianismo europeo, son el fruto de este espíritu de adaptación que brota de la misma esencia del Cristianismo en cuanto religión *universal* enviada a toda nación. Penetrada de su misión universal, que San Pablo condensa en el mandato de «hacerse todo a todos para ganarlos a todos para Cristo» [3], la Iglesia, en los tiempos de su más grande expansión misionera, ha practicado la adaptación como un método primordial. Así discurre un misionero jesuita del Japón, el P. Gustavo Voss, profesor en la Universidad Católica de Tokio, con ideas acertadas sobre la adaptación misionera, que queremos hacer nuestras [4].

---

2. *Ibidem*, vol. I, 287-288.
3. 1 Cor. 9, 22.
4. Voss Gustav. S. J., *Adaptation missionnaire*. Étude de son histoire, de

Prescindimos del desarrollo histórico del concepto y aplicación de la adaptación para entrar de lleno en el tema que nos interesa: cómo puede aplicarse hoy este método de la adaptación en el terreno filosófico y religioso, contribuyendo de ese modo a un acercamiento y a una comprensión mucho más íntima de toda la humanidad. La adaptación misionera no es una simple maniobra táctica, ni un expediente, ni un compromiso; sino que reposa sobre fundamentos dogmáticos. Es una exigencia de la esencia misma del Cristianismo, tal como Dios lo ha querido en esta Providencia. El Cristianismo es la sublime y divina respuesta a la búsqueda del hombre, a su vocación apasionada hacia Dios. Este Dios habló al hombre y le envió a su Hijo Unigénito para que todos los que creen en El no se pierdan, sino que se salven [5]. La revelación en Cristo y por Cristo es la respuesta final de Dios, que es el término de toda razón humana. Promulgada para *todos* los tiempos, y para *todos* los hombres, ha de ser recibida por *toda* la humanidad con fe sumisa. La tarea de la Iglesia será, pues, con la asistencia del Espíritu Santo que le está prometida, traducir a los diversos dialectos de las diversas naciones esta divina respuesta. El misionero es hoy el intérprete oficial de esa respuesta; él ha de hacer a Cristo inteligible a todas las naciones; ha de estudiar por lo tanto, y comprender, los idiomas del pueblo que evangeliza, no tan solo el idioma de sus lenguas, sino más aún el de sus corazones, el de sus almas, el de sus ideas culturales, religiosas y morales [6].

Es posible que a algunos les puedan parecer un poco atrevidas esta exposición y estas conclusiones; por eso juzgamos necesario proceder en todo nuestro desarrollo iluminados por la luz de la verdad que resplandece en el Magisterio eclesiástico; sólo así podemos caminar en la persuasión de que avanzamos con paso seguro. Se trata de unas normas de adaptación en el campo religioso y filosófico que hemos de aplicar en nuestro mundo de hoy, para poder llegar a esa comprensión y a ese acercamiento mutuos. Es, pues, natural que tratemos de indagar la postura de la Iglesia a este respecto. Ya desde su fundación, la Congregación de Propaganda Fide, fijaba claramente su postura en las recomendaciones que el año 1659 hacía a sus primeros Vicarios Apostólicos enviados a Indochina:

> «Nullum studium ponite, nullaque ratione suadete illis populis ut ritus suos, consuetudines et mores mutent, modo non sint *apertissime* Religioni et bonis moribus *contraria*. Quid enim absurdius quam Galliam, Hispaniam, aut Italiam, aut aliam Europae partem

---

sa théologie et de sa nécéssité actuelle. En «Rytmes du Monde», Juin, 1947, n. 2, 65-66.

5. Jo. 3, 16.
6. Voss, *l. c.*, p. 79.

in Sinas invehere? Non haec, sed fidem importate, quae nullius gentis ritus et consuetudines, modo prava non sint, aut respuit aut laedit, imo vero sarta tecta esse vult... Itaque numquam usus illarum gentium cum usibus europaeorum conferte, quinimo vos illis magna diligentia assuescite» [7].

Por desgracia, esta Instrucción de la Propaganda Fide quedó letra muerta. Diversas circunstancias políticas y religiosas contribuyeron a ello: cierto jansenismo entre algunos misioneros de la Propaganda, la oposición a los misioneros de los Patronatos, especialmente a los jesuítas, grandes partidarios de la adaptación; el feudalismo del colonialismo europeo; y en seguida determinadas formas de fideísmo que inducía a los misioneros, sobre todo del siglo XIX, a considerar a todo aquello que estuviera fuera de la Iglesia, como radical y completamente malo; el occidentalismo inveterado que no veía en las civilizaciones y culturas indígenas más que un paganismo y muchas veces barbarismo, por la única y sencilla razón de que no eran occidentales; el error de preocuparse demasiado de las almas individuales, desatendiendo el implantar la Iglesia en las comunidades concretas, en las colectividades plenamente humanas y típicamente indígenas: todo ello junto impidió por lo general una seria adopción de los valores indígenas en el Cristianismo [8].

Con el Card. Van Rossum la Propaganda Fide puso de nuevo en pleno relieve la necesidad del Clero Nativo. El principio enunciado por la Maximum Illud en 1919, para legitimar teológicamente la constitución de un Clero Nativo: «Nam Ecclesia Dei catholica est nullamque apud gentem vel nationem extranea...» [9]; que la Iglesia de Dios es católica y no debe encontrarse como extranjera en ninguna parte; tiene su valor no tan solo para la cuestión del Clero Nativo, sino también para los demás factores indígenas requeridos para la entera maternidad regional de esta Iglesia, para su perfecta inserción en cada territorio concreto. El Clero Nativo es, ciertamente, un elemento importantísimo de la indigeneidad de la Iglesia; pero está lejos de asegurar esa indigeneidad por sí solo: sería ridículo y abusivo el llamarlo indígena, si los nativos, candidatos al sacerdocio, recibieran una formación que los occidentalizara [10]. Y desgraciadamente, este yerro se da. Un misionero de la India, el P. Gaspar A. Pinto, se lamenta de que los seminaristas indios reciban una formación plenamente occidental, no sólo en su manera de vivir, sino también en su mentalidad. Conocen los errores todos filosóficos del Occi-

7. *Collectanea* S. C. P. F., t. I, n. 135.
8. Seumois André, O. M. I., *La Papauté et les Missions au cours des six premiers siècles*, Paris. 1951, p. 191.
9. A. A. S,. 1949, 445.
10. Seumois, *La Papauté*, 192.

dente, pero ignoran a veces las obras capitales de los grandes pensadores de la India. En una palabra, se europeizan en su formación clerical [11].

Más explícitamente en la carta escrita en 1926 a los misioneros de China para ponerlos en guardia contra toda ingerencia política o nacionalista en provecho de potencias extranjeras, Pío XI afirma el principio de la acomodación de la Iglesia a las costumbres y a los valores indígenas: «Praeterea nemo ignorat... Ecclesiam ad eas, quae cuiusvis nationis aut regiminis propiae sunt, leges aut consuetudines, sese accomodat» [12].

En 1936 el Cardenal Pacelli precisó que esta plena adopción de los valores indígenas locales, no es en modo alguno contrario a la unidad o a la universalidad de la Iglesia (Carta del Card. Pacelli a las Semanas Sociales de Francia). Esta misma idea fué tratada el año siguiente en la Encíclica «Mit brenneder Sorge» [13]; y en 1939 la Propaganda Fide publicó una Instrucción respecto a la estima que hemos de tener hacia los pueblos que se han de evangelizar [14].

La declaración más clara y más completa ha sido la de Pío XII en 1939, en su Encíclica «Summi Pontificatus». Citamos la traducción castellana oficial [15].

> «La Iglesia de Cristo, fidelísima depositaria de la prudencia divina y educadora, no puede pensar ni piensa en menoscabar ni desestimar las características particulares que cada pueblo, con celoso cariño y comprensible orgullo, custodia y guarda cual precioso patrimonio. Su intento es la unidad sobrenatural en el amor universal, sentido y practicado; no la uniformidad exclusivamente externa, superficial, y, como tal, debilitadora. Todas las normas y cuidados que sirven para el desenvolvimiento prudente y ordenado de fuerzas y tendencias particulares y tienen su raíz en las más recónditas entrañas de toda estirpe, si es que no se oponen a las obligaciones que sobrevienen a la humanidad por la unidad de origen y común destino; la Iglesia los saluda con júbilo y los acompaña con sus maternos plácemes. Ella ha demostrado repetidas veces, en su actividad misionera que tal norma es la estrella polar: stella vectrix de su apostolado universal. Misioneros de todos los tiempos con su sinnúmero de rebuscas y sondeos de gastadores, llevados a cabo con sacrificio, abnegación y amor, se han propuesto facilitar la interna comprensión y el respeto de las civilizaciones más diversas y hacer fecundos sus valores espirituales para la predicación viva y vital del Evangelio de Cristo. Todo lo que en los usos y costumbres indígenas no está indisolublemente ligado a errores religiosos, encontrará siempre examen benévolo y, en cuan-

11. Pinto, S. J., *A Plea for the Foundation of a Missionary Society of Indig.* Priests, 57.
12. A. A. S., 1926, 306.
13. A. A. S., 1937, 152.
14. A. A. S., 1939, 269-270.
15. A. A. S., 1939, 520.

> to será posible, tutela y favor... Todos aquellos que ingresan en la Iglesia, sea cuales fueren su origen, y su lengua, han de saber que tienen igual derecho de hijos en la casa del Señor, donde impera la ley y la paz de Cristo».

Esta afirmación de Pío XII marca toda una orientación, y es tanto más significativa cuanto que figura en el programa de acción del actual Pontífice. Pío XII volvió sobre el mismo tema en su discurso del 24 de junio de 1944, sobre el porvenir de las Misiones. Después de haber constatado la seria orientación de las misiones modernas en la vía del Indigenismo, recalca en su discurso:

> «De ahí el cuidado por el Clero y las Hermanas indígenas; de ahí el principio que el carácter, las tradiciones y las costumbres nativas deben permanecer inviolados, en cuanto sean conciliables con la ley divina. El Misionero es apóstol de Jesucristo, y no tiene el oficio de transplantar la cultura específicamente europea a las tierras de misión... Los católicos indígenas deben ser verdaderamente miembros de la familia de Dios y ciudadanos de su reino, sin dejar por eso de ser ciudadanos de su patria terrena» [16].

En su mensaje de Navidad del año 1945, Pío XII vuelve a insistir: «Como el Hijo de Dios asumió una verdadera naturaleza humana, así también la Iglesia asume en sí la plenitud de todo aquello que es genuinamente humano y lo eleva a fuente de fuerza sobrenatural, donde quiera y como quiera que lo encuentra» [17]. Y termina con el principio siguiente: «Por Nuestra Parte deseamos hacer esta misma casa (la Iglesia) siempre más estable y habitable para todos sin excepción. Por ello nada queremos omitir de lo que pueda expresar visiblemente la supranacionalidad de la Iglesia» [18].

Más recientemente, como todos sabemos, este mismo tema fué desarrollado más ampliamente en la Encíclica «Evangelii Praecones» del 2 de junio de 1951:

> «Queremos tocar aún otro punto que queremos quede grabado y manifiesto clarísimamente a todos. La Iglesia desde sus orígenes hasta nuestros dias, ha seguido siempre aquella sapientísima norma, según la cual todo aquello que los Gentiles tienen de bueno y hermoso según la índole de cada cual, el Evangelio lo abraza, y no lo destruye ni lo extingue... Por lo cual, la Iglesia Católica ni despreció ni desprecia las doctrinas de los Gentiles, sino que más bien, purgadas de cualquier error e impureza, la sabiduría cristiana las completa y perfecciona» [19].

16. A. A. S., 1944, 210.
17. A. A. S., 1946, 20.
18. A. A. S., 1946, 21.
19. A. A. S., 1951, 521-522.

Y en el discurso que el día 9 de septiembre de 1955, tuvo el mismo Pío XII a los participantes al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas, les decía:

> «La Iglesia Católica no se identifica con ninguna cultura; su esencia se lo prohibe. Está presta, sin embargo, a mantener relaciones con todas las culturas. Reconoce y deja subsistir aquello que en ellas no se opone a la naturaleza. Pero en cada una de ellas introduce la verdad y la gracia de Jesucristo y les confiere así una impronta profunda; es mediante ella como contribuye con la mayor eficacia a procurar la paz del mundo» [20].

A esta línea de conducta han obedecido las recientes instrucciones de Propaganda Fide sobre esta materia: en 25 de mayo de 1935 los católicos manchurianos reciben la autorización para asistir a las ceremonias civiles confucianas, en las escuelas paganas y cristianas; en las paganas incluso, cuando se trata de ritos civiles [21]. El 26 de mayo de 1936 los católicos japoneses son animados a participar en los ritos shintoístas nacionales en honor de la familia imperial y de los héroes nacionales [22]. El 14 de julio de 1938 los Ordinarios de Africa belga pueden permitir a sus fieles el participar en los ritos fúnebres *matanga,* apartando con todo, cuanto pudiera haber de inmoral o supersticioso en la práctica de determinadas tribus [23]. El 8 de diciembre de 1939 la Propaganda autoriza las mismas concesiones de Manchuria, a China, y suprime el juramento relativo a los ritos chinos [24]. Finalmente, el 9 de abril de 1940 queda suprimido también en la India el juramento sobre los ritos malabares [25].

Con estas consideraciones previas, podemos entrar con paso seguro en el desarrollo de nuestro tema. Trataremos primero de la adaptación filosófica: expondremos el planteamiento del problema, veremos cómo es conveniente el cristianizar las filosofías paganas, y citaremos algunos ejemplos concretos de las filosofías india, china y bantú, enjuiciados por algunos de sus propios misioneros. Después trataremos el punto de la adaptación religiosa, planteando asimismo con exactitud el problema de que se trata, haciendo hincapié en las verdades religiosas existentes dentro del Paganismo, y recordando algunas apreciaciones de misioneros experimentados sobre el tema. Finalmente, haremos las aplicaciones oportunas bajo el punto de vista canónico y litúrgico, y terminaremos con

---

20. A. A. S., 1955, 681.
21. *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanarum.* Typis Polyglotis Vaticanis, 1939, n. 192, p. 479-482.
22. *Ibidem,* n. 201, 537-540. A. A. S., 1936, 406-409.
23. *Ibidem,* n. 206 quinquies, 576-578.
24. A. A. S., 1940, 24-26.
25. A. A. S., 1940, 379. Cfr. Seumois, *La Papauté,* p. 190-196.

unas consideraciones sobre la necesidad vital de esta adaptación en el apostolado de nuestros tiempos modernos. Tal es en síntesis el objeto de nuestro trabajo.

ADAPTACION FILOSOFICA

a) *Planteamiento del problema:*

Hablamos de adaptación filosófica, no en el sentido de que la filosofía cristiana haya de acomodarse a las filosofías paganas, sino en el sentido de que han de aprovecharse todos los elementos buenos y rectos que esas filosofías poseen para aprovecharlos todos ellos en orden al apostolado; porque no hay duda que tienen no pocos elementos muy aprovechables, en los que apenas si se han fijado muchos misioneros hasta el momento. Y la acomodación en este sentido fué practicada ya en los primeros tiempos de la Iglesia, y aun en la Edad Media.

b) *Cristianizar las filosofías paganas:*

Hemos de *cristianizar* las filosofías paganas. Nosotros nos movemos en el campo de Santo Tomás y de los grandes escolásticos. Pero éstos a su vez no se pueden comprender si no se tienen en cuenta las filosofías griegas en que ellos se inspiraron, Aristóteles y Platón. No hay duda que el Aristotelismo y el Platonismo ofrecieron a nuestra escolástica no pocos puntos de partida y de apoyo. Aunque es verdad que no los proporcionaron todos, ni que *sólo* ellos, sin otros sistemas, fueron los que los proporcionaron. Hay gran distancia aún para pasar del frío *motor immobilis* del Estagirita a la noción de Dios que es todo caridad; o para pasar de la noción del *Demiurgo* a la de Dios Creador. Además, la moral pagana se aquietaba perfectamente con la esclavitud, que el Cristianismo logró ir eliminando poco a poco. Y éstos no son más que unos ejemplos. Demuestran al menos que se hizo necesario un reajuste radical, y que si fué posible el hacerlo en la línea helénica, también debe serlo en otras líneas, sea de una manera bastante completa, o tan solo fragmentaria [26].

c) *Valores de las filosofías india y china:*

La India, como veremos después siguiendo un artículo del P. Heras, tiene un sentido de valores espirituales, un deseo del más allá, una sed

26. Masson J., S. J., *Problèmes actuels d'adaptation missionnaire*, La Revue Nouvelle, 1946, t. 4, 36.

de salvación, que sobrepasan con mucho el armonioso contentamiento terrenal del mundo griego, y que son en verdad la causa generadora de una vida espiritual intensa. Si la filosofía griega lo había centrado todo en torno al hombre, el centro y la medida de todo el Universo; la filosofía india lo ha centrado todo en torno a Dios. Y si tanto una como la otra, en sus respectivas búsquedas, sobrepasaron el justo medio y se extraviaron, rebajando la una a los dioses hasta la categoría de hombres, y elevando la otra al hombre hasta perderlo en Dios, no es fácil de determinar cuál de ellas es la más generosa en sus errores. Por lo que respecta a la filosofía india, no puede menos de admirarse su sentido filosófico fino, la sutileza de su lógica, el tenor propiamente religioso de todo su pensamiento. Es el fruto de un medio naturalmente religioso, naturalmente teocéntrico, que busca el encontrar al *Uno* en lo más profundo del alma humana.— ¿Y estarán equivocados? ¿No están ellos más preparados que los griegos o que los bárbaros para entender que «el Espíritu vendrá a ellos y hará en ellos su morada»? El gran sistema clásico del Vedanta, es ciertamente más apto que otros para proclamarse como una filosofía perenne. Precisamente unos cuantos misioneros, como el P. Ledrus, S. J., y otros, han estado estudiando las ideas filosóficas de este sistema para concordarlas con las ideas cristianas. El P. Johanns, de Calcuta, ha publicado dos volúmenes con el título: «Vers le Christ par Le Vedanta»: hacia Cristo por medio del Vedanta. Y lo mismo, varios profesores de Dogma en tierra india buscan el modo de expresar en términos indígenas partes del tratado de Gratia, por ejemplo, y otros... [27].

Los chinos no tienen los mismos vuelos metafísicos, pero sin duda que están por encima de los indios en el terreno de la ley moral. El Benedictino Dom Lou hacía notar en los chinos: el Culto del Altísimo, la práctica de la piedad filial, el celo por hacer actos de virtud, a fin de llegar a comprender mejor al hombre y a progresar de una manera práctica en la adquisición de la sabiduría: todo ello es el alma de la raza china.

En cuanto al budismo, si sus fundamentos propiamente filosóficos son demasiado escasos, sin embargo, está en el camino de la verdadera terapéutica moral por su espíritu de desasimiento de los goces, por su espíritu de dulzura y suavidad para con los demás, y por la esperanza de un último Bouddha, salvador del mundo entero.

Todo esto no son más que unas indicaciones, pero nos hacen caer en la cuenta de las grandes posibilidades que de ellas se pueden sacar. El autor René Grousset, especialista en cuestiones del Oriente, que ha estudiado a fondo sus civilizaciones, nos dice en su obra: «L'Homme de Cou-

27. Masson, *Ibidem*, 36-37.

leur», que el hombre del Asia ha aportado también su tanto al humanismo cristiano [28].

d) *Ejemplo de la Iglesia primitiva:*

Por su parte, la Iglesia nos ha dado ejemplo del aprovechamiento que se puede hacer de las filosofías paganas, para la expresión incluso del Dogma. Efectivamente, la doctrina cristiana cuajó muy bien en la terminología y en las categorías de la filosofía griega. San Clemente de Alejandría era de la corriente ecléctica, San Justino exponía el catecismo en el lenguaje de los estóicos o de los platónicos, San Agustín *cristianizó* a Platón y a Plotino, y Santo Tomás de Aquino *bautizó* al genio griego Aristóteles. Estas diferentes filosofías paganas no asustaron a la Iglesia, y todas ellas concurrieron, en cierto modo y medida, no sólo a presentar la doctrina cristiana de manera inteligible a los diversos auditorios de la época, sino también a completar la elaboración de la doctrina cristiana [29].

¿Y diremos quizás, que se trata de un compromiso, de un sincretismo? El Cardenal Newman ha decidido este punto con una maestría insuperable:

> «El fenómeno, admitido en todas partes, es éste: que una buena parte de lo que reconocemos como verdad cristiana, puede encontrarse también, en sus rudimentos, o por partes, en las filosofías y en las religiones paganas... Nosotros preferimos decir, y la Escritura misma nos inclina a ello, que el Gobernador de la moralidad del mundo ha repartido una simiente de verdad abundante y extendida, que los gérmenes de la verdad han arraigado de manera variada, se han desarrollado en plantas salvajes, sin duda alguna, pero en plantas llenas de vida. De ahí que las filosofías y las religiones de los hombres centran su vida en determinadas ideas verdaderas, aunque no sean de procedencia directamente divina. Lo que representa el hombre en la creación, eso mismo representa la Iglesia con respecto a las escuelas doctrinales del mundo; y como Adán puso sus nombres a los animales que le rodeaban, así la Iglesia miró desde un principio todo lo que había en torno a ella, haciendo el examen de las doctrinas que existían... reclamando para sí misma todo lo que se había dicho de justo, corrigiendo los errores, supliendo los defectos, completando los esbozos, alargando los horizontes, y desarrollando así, gradualmente, gracias a ellas, el contenido y el sentido preciso de su propia doctrina. Lejos de querer desacreditar su doctrina a causa de sus semejanzas con teologías extrañas, pretendemos más bien hacer notar que una vía especial, empleada por la Providencia divina para dispensarnos la ciencia

28. *Ibidem*, 37.
29. Seumois, *La Papauté...*, 186.

> divina, fué precisamente ésta, que la Iglesia fué capaz de extraer y de reunir sus elementos esparcidos por el mundo [30].

Un eco de estas hermosas frases del Cardenal Newman podemos hallarlo en el mensaje radiofónico que dirigió desde Hong-Kong al pueblo chino Mons. Fulton J. Sheen, Obispo Auxiliar de New York, y director de la revista «Worldmission» y de las obras misionales pontificias de los Estados Unidos, mensaje que les dirigió el 27 de mayo de 1948. Decía así:

> «La razón por la que la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, envía sus misioneros a China, es porque todos los chinos son miembros potenciales o posibles del Cuerpo místico de Cristo. Y cuando por fin ellos acepten a Cristo, se producirá un enriquecimiento de pensamiento tal, que la Iglesia no ha conocido igual desde la Edad Media... Podemos ayudarnos mutuamente. Vosotros podéis ayudarnos descubriendo nuevas profundidades del pensamiento cristiano; nosotros podemos enriquecernos coronando vuestra aspiración secular a la fraternidad por la comunión profunda en la unidad de Cristo Jesús [31].

e) *Cooperación mutua de todas las filosofías:*

Hemos de deducir, pues, que las filosofías paganas tienen su importancia, y pueden aportar sus elementos para la comprensión de las mismas verdades cristianas. Por eso es de suma importancia el estudio de las filosofías indígenas, a fin de poder encontrar y aprovechar todos esos elementos para el apostolado. Esta importancia la hacía resaltar J. Leclercq en su obrita: «La vie du Christ dans son Église», donde decía:

> «La doctrina cristiana ha entrado dentro de las fórmulas de la filosofía griega. Pero no tenemos el derecho de imponer la filosofía griega a los Orientales bajo el pretexto de introducirles el cristianismo; ellos se aferran a sus tradiciones intelectuales, de las que se muestran tan orgullosos como nosotros de las nuestras, y si queremos que el Extremo Oriente venga a ser cristiano —y el Extremo Oriente es la mitad del género humano—, parece indispensable el que nosotros lleguemos a expresar la doctrina en su propia lengua» [32].

«El Dogma católico —decía el P. Congar en la «Vie Spirituelle»—[33], tan universal en su destino como la Iglesia, debe poder encarnarse psicológicamente en los diversos sistemas de pensamiento, adaptados a las diversas mentalidades, y conocer así tradiciones teológicas múltiples».

---

30. Newman, *An Essay on Development of Christian Doctrine*, 380-381.
31. Cfr. *China Missionary Bulletin*, 1948, 519.
32. Leclercq, *La Vie du Christ dans son Église*, 68.
33. Cfr. *La Vie Spirituelle*, Supplement, Mai 1935, 91-108.

Esta encarnación de la verdad católica en las filosofías de los países de misión será sobre todo obra de los teólogos indígenas, como lo escribía a su tiempo Mons. Constantini, a propósito especialmente del Oriente [34]:

> «San Justino presentó y defendió las verdades cristianas según el estilo de un filósofo romano: a los estóicos habla en estóico, a los platónicos en platónico: San Agustín, el Platón de la Numidia, compuso la *Ciudad de Dios* en el cuadro de la cultura greco-romana, explicando la verdad revelada por antítesis al humanismo de la *Ciudad del mundo*; Santo Tomás compuso su *Summa Theologica* según el formulario de la filosofía de Aristóteles. Trabajemos y roguemos nosotros a fin de que la Providencia divina suscite en el Extremo Oriente algún doctor imbuído en la cultura oriental, que realice lo que los Doctores de la Iglesia hicieron en Occidente [35].

f) *Recto sentido de esta adaptación:*

La adaptación en su sentido pleno no significa tan solo una acomodación de los misioneros extranjeros al ámbito social del lugar de su misión, sino la acomodación de la doctrina cristiana a las formas externas del modo de ser de un pueblo. Esta acomodación no significa confusión o mezcla entre la doctrina cristiana y las doctrinas ajenas, ni tampoco un sincretismo religioso (de esto hablaremos en seguida); sino que significa una adaptación a la mentalidad y a las inteligencias del pueblo pagano, al explicarles las doctrinas cristianas, y en la manifestación de estas mismas doctrinas en cuanto a las formas externas de la vida. Para que podamos tener una inteligencia más clara de todo esto, hay que explicar un poco más este concepto. Así se expresaba Mons. Estanislao Lo-Kuang, en su artículo «De adaptatione in missionibus», comentario a este punto de la Encíclica «Evangelii Praecones» [36], y prosigue exponiendo su pensamiento:

En las nociones dogmáticas no puede darse adaptación, si no es en la explicación de las mismas: y además esta explicación adaptativa no puede extenderse más allá de ciertos límites: pues el Sumo Pontífice en su Encíclica «Humani Generis» reprendió con pena estos abusos:

> «Plures enim sunt qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem distinguuntur. Irenismum talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus

34. Costantini, *Va e anuncia il regno di Dio*, I, 29.
35. Seumois, *La Papauté*, 198, nota, cita otros autores que defienden estas mismas ideas.
36. Lo-Kuang, *De Adaptatione in missionibus, Euntes Docete*, 1952, 248-251.

quoque dogmaticis reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt qui rogarent num translatitia Ecclesiae Apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audent ut serio quaestionem moveant num theologia eiusque methodus, quae in scholis, ecclesiastica adprobante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur. Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis condicionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accomodandas, nulla fere esset causa timendi: at vero imprudenti aestuantes «irenismo», nonulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac fulcimina extant integritatis Fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam» [37].

Los misioneros, comenta Mons. Lo-Kuang, que desean extender el reino de Cristo, de ninguna manera quieren arrastrar a los fieles a una ruina; por esta razón deben tener siempre como norma al magisterio de la Santa Sede en la adaptación de las nociones dogmáticas a las mentes de los paganos o de los neófitos. Lo que se ha conseguido ya en la doctrina cristiana, debe quedar sustancialmente intacto, especialmente cuando se trata de definiciones dogmáticas y de principios fundamentales teológicos o filosóficos. Pero su contenido puede ser profundizado, explicado y desarrollado, aunque eodem sensu eademque sententia, según la ley de la continuidad.

Evidentemente, puede haber algún peligro, como lo ha señalado Pío XII en las palabras antes transcritas; y de hecho lo ha habido ya, pues los estudios recientes sobre las nociones filosóficas y ascéticas de los pueblos orientales, han inducido a algunos a importar alguna novedad en la doctrina cristiana, basados en estos estudios. ¡Hay que proceder con cautela! Las nociones que los taoístas y los budistas de China explican sobre la unión casi mística con un determinado Ente Supremo, nos pueden, sí, ofrecer una semejanza para la explicación de las nociones cristianas sobre la unión mística con Dios; pero semejanza supone al mismo tiempo igualdad y diferencia, la cual se tiene sobre todo en la distinción del orden natural y sobrenatural. Y esta distinción hay que conservarla intacta y completa.

En el terreno moral, los pueblos paganos pueden cultivar muchos preceptos naturalmente cristianos, como sucede en China con la doctrina

37. A. A. S., 1950, 564.

confuciana. Estos preceptos pueden ser recibidos por la Iglesia, e iluminados con la luz divina, y alimentados con la divina gracia, pueden ser elevados a virtudes sobrenaturales [38].

En las cuestiones filosóficas, ésta es la mente de la Iglesia, expresada en la «Humani Generis» [39]: «In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit». En las disputas libres de las filosofías paganas, los católicos pueden cultivar, más aún pueden elevar hasta la categoría de filosofía cristiana, todo aquello que no contradice a la fe y a la recta razón. Pero al estudiar estos sistemas filosóficos, hay que tener en cuenta la prescripción pontificia de que los futuros sacerdotes han de ser instruídos en esas disciplinas filosóficas, ad mentem, rationem, doctrinam et principia Angelici Doctoris [40].

g) *Aclaraciones del P. Heras sobre la filosofía india:*

El P. Heras, en un artículo publicado en «Studia Missionalia» [41], con el título: «Two missionary Methods in the Nations of Ancient Civilisation», nos da preciosas directivas por lo que se refiere a la adaptación en la filosofía india. Comienza diciendo que es evidente que no ha de seguirse el mismo método en la evangelización de regiones primitivas, y en regiones ya de antiguo cultas y civilizadas. Por eso no pueden equipararse un negro del Centro de Africa con un chino o un indio, que desde muy antiguo poseen ya sus civilizaciones y culturas propias.

En el caso de estos países de cultura avanzada en la antigüedad, el misionero deberá estudiar todas esas obras filosóficas antiguas, persuadido siempre que toda sabiduría viene de Dios [42], porque todo don bueno y perfecto desciende del Padre de las Luces, como decía el Apóstol Santiago [43]. De ese modo, podrá verificar muy pronto que cuanto hay de bueno entre los Gentiles procede de Dios, y que toda verdad, sea quien sea el que la exponga, proviene del Espíritu Santo.—Por esta razón, ya en 1879 exhortaba León XIII a que se hiciera uso de ella en beneficio y en provecho de la doctrina revelada, de modo que quede claro que la humana sabiduría y aun el testimonio de nuestros adversarios está de acuerdo con la fe cristiana (Encíclica «Aeterni Patris»). ¡Qué maravillosa luz puede el mi-

38. Lo-Kuang, *l. c.*, 250.
39. A. A. S., 1950, 572.
40. Lo-Kuang, *l. c.*, 251.
41. Heras Enrique, S. J., *Two Missionary Methods in the Nations of Ancient Civilisation*, Studia Missionalia, vol. VI, 1950-1951, 179-198.
42. Eccli, I, 1.
43. Jac, I, 17.

sionero hacer en las mentes de los no cristianos, con el uso corriente de las doctrinas de sus antiguos escritores y estimados filósofos! [44].

1) *La India, tierra de filósofos.*—La India es ciertamente, una región de filósofos, pues una constante búsqueda de la verdad ha informado siempre todas las esferas de su vida. Característica de los hindús ha sido siempre la afición a las especulaciones filosóficas. Esta consideración debe ser suficiente para animar a todos los misioneros a emprender el estudio de la filosofía india con gran entusiasmo y verdadera simpatía. El Comité permanente de Obispos de la India ha ordenado que esta Filosofía india debe ser estudiada en todos los Seminarios; y en las casas de estudio de todas las Ordenes Religiosas también constituye la filosofía india una de las materias de sus cursos.

La finalidad de este estudio no es precisamente el agudizar el entendimiento con disquisiciones dialécticas y con círculos de estudio, como se hace ordinariamente en los cursos de la Filosofía escolástica. Nuestro fin es adquirir conocimiento de la filosofía india, para que con este conocimiento pueda hacerse el misionero un instrumento más apto en las manos de Dios para llenar su misión [45]. Al hablar el P. Martindale en uno de sus escritos sobre la preparación de los Gentiles para llegarse a Cristo, dice estas palabras sobre la contribución de la filosofía india a este importante trabajo de la evangelización del mundo: «Juzgo que va a llegar el tiempo en que los filósofos indios van a ser más atendidos en el Oeste, de lo que lo han sido hasta ahora» [46]. Este estudio imparcial nos anuncia como consecuencia que las escrituras indias están en camino de llevar a todos a Cristo.

2) *Ideas erróneas sobre su Panteísmo e Idealismo.*—Para llegar a este fin hay que abandonar las interpretaciones panteísticas o idealísticas que tenían hasta ahora muchos estudiosos europeos. Estaban ellos mismos imbuídos de estas ideas panteísticas e idealísticas de Kant, Schopenhauer, Spinoza, Fichte, Hegel y otros, y naturalmente interpretaban las filosofías indias desde un punto de vista falso. Por la repetición de estas ideas, incluso por los mismos misioneros en sus charlas y en sus escritos, se han extendido entre los indios de nuestros tiempos el panteísmo y el idealismo. Los pasajes en que se basan estas interpretaciones panteísticas o idealísticas tienen una doble interpretación. Es por lo tanto muy natural que se adopte la interpretación que está más acorde con nuestra doctrina y con la verdad; y haciéndolo así tendremos más probabilidad de inter-

44. Heras, *l. c.*, 188.
45. Heras, *l. c.*, 194-195.
46. Martindale, *The Preparation of the Gentiles, en Lattey, The Incarnation*, 40.

pretar a los antiguos filósofos, que los intérpretes dudosos de nuestros tiempos [47].

Este sistema puede proporcionar a los misioneros otra ventaja. Su finalidad no es el proponer una controversia sobre materias religiosas, sino el enseñar la verdad a los indios, que están ansiosos de conocerla. Ahora bien, si nosotros se la enseñamos siguiendo sus propios razonamientos, usando, por así decirlo, sus propias palabras, esta enseñanza será recibida con más gusto y buena voluntad.

3) *Hinduísmo y cristianismo: puntos de contacto.*—Algunos misioneros podrán, quizás, objetar el hecho de que los hindús dicen con facilidad que no hay diferencia entre el hinduísmo y el cristianismo. Si seguimos este método, ellos quedarán convencidos más que nunca de la verdad de sus puntos de vista, y no verán la necesidad de abrazar el cristianismo. No es una objeción el aceptar que en el hinduísmo hay muchas verdades, ni puede esto causarnos ningún perjuicio, pues como la Sda. Escritura dice: «Veritas liberabit vos» [48]. San Agustín admite claramente que «Appetitio beatae vitae philosophis christianisque communis est» [49] Si los misioneros están siempre en disposición de ataque, no encontrarán a los paganos muy dispuestos a aceptar sus enseñanzas; pero si aceptan ellos lo que buenamente se puede aceptar de sus propias escrituras, entonces los paganos quedarán gratamente impresionados y atraídos hacia ellos, y pueden quedar dispuestos a aceptar con simpatía cuanto les digan relacionado con sus falsedades, dudas o supersticiones.—No es buena táctica el presentarles a Cristo como un destructor de cuanto tiene el hinduísmo, de esto no hay duda. El mismo Cristo dijo a los judíos: Yo no vine a destruir, sino a cumplir la Ley. Y esto mismo se puede decir también a los hindús de la India. Porque Cristo no es tan solo la «gloria de Israel, sino también la «*exspectatio Gentium*» [50].

El estudio de las antiguas escrituras indias, descubrirá a los misioneros cómo Cristo es el cumplimiento de todas las esperanzas de los antiguos indios, de modo que al hacerse discípulos de Cristo, se harán también al mismo tiempo mejores indios, según sus propias escrituras. Así podrán demostrar a todos los indios que Cristo es el Redentor que han estado ellos esperando durante tantos siglos, el Verbo de Dios hecho hombre que se sacrificó a Sí mismo por la salvación del hombre en orden a restablecer la primera edad de felicidad, el Krta yuga, como está profetizado en sus libros.

47. Heras, *l. c.*, 195.
48. Jo. 8, 32.
49. Migne, *P. L.*, t. 38, c. 909.
50. Gen. 49, 10.

Algunos, sin embargo, piensan que es mucho mejor no reconocer estas verdades como existentes en el hinduísmo, para demostrar así de alguna manera la superioridad de nuestra religión, sin caer en la cuenta que si nuestra religión es actualmente superior, es precisamente porque está en la posesión de la verdad. De donde se deduce que no es superior al hinduísmo en aquellos puntos y verdades que son también propias del hinduísmo. Muchas de estas verdades son sólo reliquias de la primera revelación de Dios al hombre, que se han conservado en las escrituras indias por una especial providencia de Dios; y no sin razón. Si los misioneros no hacen uso de ellas para la finalidad para que ellas fueron conservadas —indudablemente para conducir a todos al conocimiento de Cristo—, no podremos decir entonces, desgraciadamente, que cooperan con los planes de Dios en la magna labor de extender su reino [51].

Si se toma este estudio del pensamiento indio con este espíritu de simpatía, no sólo ayudará a todos los misioneros a entender la mentalidad india y los fundamentos religiosos del pueblo indio, sino también será una fuente de fervor religioso y de sincera devoción para ellos mismos. Pues cada uno se considerará como muy humillado y miserable ante Dios, cuando considera los ejemplos de devoción y religiosidad de estos pueblos de los tiempos antiguos, y por el mismo hecho se sentirá animado a imitarlos. Porque no sé, dice el P. Dandoy, S. J., si hay alguna otra literatura pagana que tenga tan nobles, tan religiosas, tan profundas y a veces tan sutiles concepciones, como la literatura de esta tierra de yogis, Bhacktas y Vaidialaayas» [52]. El mismo Padre nos dice en uno de sus más famosos libros sobre estos asuntos [53]: «¿Quién puede leer los Gita, sin amar más a Dios?, ¿quién los Upanisads o los Sankara, sin caer en la cuenta de la tremenda verdad de que Dios está dentro de nosotros, de que El es todo en todos, y está más cerca de nosotros que nosotros mismos?». De este modo, siguiendo este camino, el misionero de la India hará más fruto en sus relaciones con los paganos, y avanzará cada vez más en virtud y unión él mismo con su Creador y Señor [54].

Caso de la Filosofía bantú.—El P. Plácido Tempels, en su libro «La Philosophie bantoue» expone ideas similares por lo que se refiere a estos pueblos del centro africano [55]:

> «Si el imponer a una raza humana, una civilización vacía de filosofía, de cordura, de vida y de aspiraciones espirituales, es un

51. Heras, *l. c.*, 196-197.
52. Dandoy, *The Study of Indian Thought in Seminaries, Proceedings of the First Marian Congress*, Madras, 156.
53. Dandoy, *The Pourpose of our Accademy*, 20.
54. Heras, *l. c.*, 198.
55. Tempels P., *La Philosophie bantoue*, Editions Africaines, Paris, 1944.

> crimen contra la educación, lo sería más grave aún el despojar a los pueblos de su propio patrimonio, del único bien susceptible de servir de punto de partida para una civilización superior. Sería verdaderamente inaudito que el educador blanco se obstinara en matar en el hombre negro su espíritu humano propio, esa única realidad, que nos impide el considerarlo como un ser inferior. Sería un crimen de lesa humanidad, por parte del colonizador, el desviar a las razas primitivas de sus propios valores, de lo que constituye un núcleo de verdad en su pensamiento tradicional, en su filosofía, en sus ideales de vida, que forman un cuerpo mismo con la esencia misma de su ser. Nosotros tenemos la grave responsabilidad de examinar, de apreciar y de juzgar esta filosofía primitiva, y no dispensarnos de buscar y descubrir ese núcleo de verdad que ha de encontrarse necesariamente en un sistema tan completo y universal, que constituye el bien común de una masa imponente de primitivos, o de primitivos ya evolucionados. Hemos de remontarnos juntamente con ellos, hacia sus fuentes, hasta el punto mismo en que la evolución de los primitivos se extravió por un camino falso, por aplicaciones erróneas; y desde ese punto de partida valedero, ayudar a los negros a construir su verdadera civilización bantú, firme y ennoblecida (p. 115).—La Civilización bantú debe ser cristiana, o ha de desaparecer. La europeización superficial de las masas no puede hacer otra cosa más que matar el bantuismo. Pero así como el Cristianismo ha podido informar a una civilización occidental, así también contiene en la verdad de su doctrina y en el dinamismo humano que suscita, los resortes aptos para sublimar y ennoblecer a una civilización bantú (p. 123).

ADAPTACION RELIGIOSA

Pasemos al segundo punto de nuestro tema: la adaptación religiosa.

1. *Planteamiento exacto del problema.*

Desde luego, hemos de decir aquí, como dijimos hablando de la adaptación filosófica, que no se trata de una adaptación de la religión cristiana a las religiones paganas, sino de aprovechar los elementos buenos que esas religiones tienen para emplearlas con fruto en nuestro apostolado. En este sentido, la adaptación tiene también su valor con respecto a las religiones paganas. Para comprenderlo bien, hay que tener en cuenta el antagonismo irreductible entre el cristianismo y las religiones paganas. Entre ellos se abre un abismo que no puede ser allanado ni franqueado, sino solamente estrechado. El cristianismo es único y esencialmente nuevo. Su supremacía es absoluta. No es simplemente una religión *más* perfecta, ni la que ha conseguido hasta el presente el más alto grado de perfección. El cristianismo es la religión absoluta porque Dios, que había hablado anteriormente de

diversas maneras, nos habló finalmente por su Hijo, como recuerda San Pablo [56]: la actualidad, la unidad, el carácter absoluto y el universalismo del cristianismo se fundan en este acto único, histórico, sobrenatural y universal de Dios, según el cual Dios habla a todo individuo, a toda nación, a todo tiempo, por medio de Cristo, Verbo hecho carne, sin el cual ninguno puede llegar al Padre.

El paganismo, en cambio, es sobre todo el resultado de las perplejidades y de las meditaciones humanas. Construir sobre este fundamento, aunque fuera monoteísta, desarrollarlo y transformarlo en cristianismo, equivaldría a hacer descansar la verdadera religión, palabra de Dios, y obra de su Redención, sobre un producto del espíritu humano, imperfecto y frecuentemente plagado de error. Por esta razón no hay posibilidad de considerar nunca al cristianismo como el «*cumplimiento*» en sentido estricto, del paganismo [57].

2. *Verdades religiosas dentro del paganismo.*

Sin embargo, el paganismo puede llevar también muchas veces a Dios. Pues muchas religiones paganas conservan aún no pocas verdades divinas y humanas que les pueden poner en contacto con Dios. Esas verdades que pueden ser producto, no sólo de espíritus humanos avisados, sino reliquias de la primitiva revelación que concedió a la Humanidad en los primeros tiempos de la historia humana. Esos elementos verdaderos de dichas revelaciones, han ido pasando, por la intervención de una providencia divina, de generación en generación, por medio de sus sabios, de sus sacerdotes, de sus profetas, por medio de su doctrina y de su culto, de sus sacrificios y de sus plegarias, de sus himnos religiosos que se conforman en todo a la ley divina y natural [58].

La Iglesia reconoce los valores religiosos de estas religiones: en su relación con ellas, ha de guiarse según las palabras del Apóstol: «Lo que vosotros adoráis sin conocerlo, eso mismo es lo que yo os vengo a anunciar» [59]. El misionero, como San Pablo, ha de cultivar por lo tanto los gérmenes que el Verbo Divino ha plantado en tierras paganas. Como decía el Card. Newman: «ha de buscar en las supersticiones paganas puntos de apoyo para sus propias enseñanzas, en vez de condenar sin discriminación y de rehusar en bloque las opiniones y las prácticas paganas; ha de dirigirse a sus oyentes, no como a hombres perdidos ya, sino sólo peligrosamente expuestos a la cólera que puede venir sobre ellos, porque son

56. Haebr. 1, 1.
57. Voss, *Adaptation Missionnaire,* Rytmes du Monde, 1947, n. 2, 81.
58. Voss, *ibidem,* 82.
59. Act. 17, 23.

esclavos e ignorantes... Al mismo tiempo que ataca y combate cuanto hay de idolátrico, de inmoral y de profano en sus credos, ha de proclamar que él los puede llevar a la perfección, que sanea y purifica sus creencias fundamentales en vez de acabar con ellas» [60].

Hemos afirmado la sobrenaturalidad absoluta del cristianismo. Pero aunque así sea, no hemos de afirmar por eso que el cristianismo no puede «recibir» nada, ni «adoptar» nada del paganismo. La Iglesia es original y absolutamente nueva en su contenido, pero no en su forma. La Iglesia adoptó una buena cantidad de formas y de ritos paganos, tomados incluso de los mismos rituales paganos, porque en el fondo eran realmente humanos, verdaderos y buenos. Y el cristianismo ha recibido asimismo más de una aportación de Platón, de Aristóteles y de otros filósofos paganos, porque la verdad es siempre verdad en todos los sistemas, aunque éstos sean paganos. Conservar, completar, y santificar lo que es de suyo bueno, verdadero y humano, no va contra la originalidad y el carácter único del cristianismo. La Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, y como todo organismo vivo, debe gozar de un poder de *adaptación* para seguir viviendo y no petrificarse, fosilizarse: debe ser de todos los tiempos y de todos los países; cada época y cada pueblo deben aportarle sus riquezas, que sin ella quedarían desprovistas de valor sobrenatural [61].

3. *Método en la exposición de las verdades religiosas.*

Desde luego hemos de partir del principio de que la doctrina verdadera, la católica, es única, y no puede ser diferente para judíos, chinos, africanos...; pero también tenemos que ver que el *modo* de dar y repartir esa doctrina *no choque demasiado* con costumbres ancestrales y hábitos de raza que nada tienen que ver con la esencia de la doctrina. Por eso es menester adaptar la explicación de esa doctrina a la idiosincrasia de cada pueblo: hay que *traducir* las fórmulas dogmáticas con una escrupulosidad extrema, sí, no al poco más o menos, que a veces es un contrasentido; pero tampoco palabra por palabra, que tiene el peligro de carecer de sentido; sino más bien según la idea, a veces según los rasgos esenciales; no vaya a pasar lo que pasó a un misionero novel, que quería traducir a una lengua bantú la expresión «las bodas del cordero», y traducía «el matrimonio del cabrito» [62].

---

60. Newman, *An Essay...*, 84.
61. Voss, *l. c.*, 82-83.
62. Willbois, *L'Église peût-elle s'adapter?*, Lille, 1948, 51.

4. *No ha de confundirse con un sincretismo religioso.*

Esta adaptación de la doctrina como aquí la explicamos, circunscribiéndola a la *forma,* al modo de exponerla, no tiene nada que ver con el sincretismo religioso. Este consiste en la teoría que mezcla y une elementos discordantes, o en nuestro caso, en la constitución de una religión que va tomando formas y puntos de vista religiosos diferentes. La historia nos demuestra que el catolicismo no se ha fusionado nunca con otras religiones paganas; ningún compromiso con el politeísmo, ningún abandono de su dogma o de su moral. Tampoco ha tomado creencias y prácticas paganas en pugna con el depósito de la fe. Este apego tenaz a su propia tradición, esta actitud exenta de todo compromiso, le ha valido el apelativo de *intolerante.* Y la Iglesia se gloría de ello, pues sabe muy bien que la enseñanza de Cristo no soporta tolerancias dogmáticas. Explicar a la manera de Harnack, la expansión de la Iglesia tan rápida en toda Europa, como si fuera el efecto de tendencias sincretistas, es un error histórico, que no se puede admitir.

Han comparado algunos la expansión del budismo en el Extremo Oriente, con la expansión del cristianismo en Occidente. Y de esa comparación quieren deducir que uno y otro son sincretistas. Cierto que el budismo se extendió muy rápidamente. Proclamado pronto la religión oficial en gran parte de los Estados del Extremo Oriente, vino a ser el portador, y en cierta manera, el padre de la cultura oriental. Gracias a sus enseñanzas y a su modo de ser, países como China, Birmania, Corea y Japón, llegaron a su madurez. Los resultados del celo misionero de los budistas y de los cristianos tienen sus semejanzas: unos y otros han ejercido una influencia profunda y durable en la vida de las naciones que convirtieron a su causa. Pero existe una diferencia capital entre ambos: el budismo, en su expansión asiática abandonó no pocos de sus puntos específicos, mientras que el catolicismo se mantuvo incólume en la defensa de su propia doctrina.

El budismo, desde sus orígenes, estuvo falto de consistencia: tan pronto aparecía como ateo, o panteísta, o finalmente teísta. Sus diversas escuelas y sectas deben sus éxitos sorprendentes a su facultad de adaptación a las exigencias y necesidades variadas de cada pueblo, maleabilidad que incluye no sólo una adaptación cultural, sino sobre todo una fusión con filosofías heterogéneas, con cultos religiosos y convicciones morales. Resultado de todo ello, es que el budismo actual, no es el budismo puro de sus principios, sino más bien una mezcla sincrética de su moral con las creencias religiosas de otros pueblos, que el laxismo budista se ha asimilado a sí mismo.

En el desarrollo del catolicismo no aparece traza ninguna de sincretismo religioso. La Iglesia católica no manifestaba ni indulgencia, ni indi-

ferencia para con las creencias paganas. Reservaba su indulgencia y su indiferencia para determinados ritos y usos paganos, en la medida en que eran puramente accidentales, esto es, sin lazos con el paganismo como tal, sino surgidos de tradiciones raciales y culturales de un pueblo determinado. Admitir en la religión lo que es verdaderamente humano y natural, hacer de la religión el centro de ceremonias que son las flores naturales de la condición humana, no es sincretismo. Sincretismo lo habría si se tomaran de otros cultos, elementos que conservan sus rasgos extraños y están aún por así decirlo informados por el alma pagana.

La Iglesia no ha tolerado nunca algo semejante. Se limitó a la adopción de elementos que, sin género de duda ninguna, no pertenecían, o por lo menos *ya* no pertenecían a estructura esencial de un culto extranjero, y aun entonces, no los introdujo en el santuario íntimo del catolicismo. El carácter auténtico de la enseñanza de Cristo, el contenido total de la revelación divina, han sido preservados en su totalidad de toda mancha. El catolicismo, a pesar de toda adaptación y asimilación, ha permanecido siempre siendo lo que ha sido siempre: un catolicismo puro de toda mezcla [63].

5. *Necesidad de esta adaptación en la exposición doctrinal.*

Proviene esta necesidad de cuatro capítulos de dificultades que podemos considerar en los paganos: 1) las que provienen del hecho de que los indígenas ignoran ciertos hechos, de orden puramente profano, que a nosotros nos son familiares; 2) las que provienen del hecho de que ellos tienen unas categorías de pensamiento diferentes de las nuestras; 3) las que provienen del hecho de que los indígenas tienen ya otras doctrinas distintas de las del cristianismo, y algunas de las cuales son irreductibles al cristianismo mismo; y 4) las que provienen de una incompatibilidad radical entre el cristianismo y estas religiones paganas.—Veamos algunos ejemplos:

1) *Dificultades inherentes a ignorancias indígenas.*

A veces no es fácil explicarles la noción de Dios. Nosotros lo llamamos nuestro Padre celestial. Padre para un europeo significa que Dios junta los dos atributos de fuerza y de bondad, separados en este mundo, pues muchas veces los fuertes son malvados y los buenos son débiles. Para nosotros el sentido es claro, y además puede aclararse más aún por el hecho de que nuestros padres carnales se esfuerzan por poseer estas dos cualidades, inspirados quizás en la doctrina de la Iglesia de que la paternidad humana es una participación de la paternidad divina. Pero cuando transportamos esta

63. Voss, *l. c.*, 83-84.

noción de Padre a los regímenes de Patriarcados o Matriarcados, la noción ya varía:

a) Entre los primeros, o sea, en el régimen de *Patriarcado*, al menos en algunas tribus, el padre, el patriarca es a la vez jefe de la familia, jefe de la empresa y juez supremo que casa a sus hijos sin consultarles, y elige a sus nueras según el servicio que puedan prestar a la tribu; en este caso ese Padre es poderoso, pero no es *bueno*. Así resulta que en este caso el término Padre, y el término bueno que juntamos nosotros en Dios, son contradictorios. Tratar a Dios como Padre, sería injuriarle, como nosotros le injuriaríamos, poco más o menos, si le tratáremos de *banquero* celestial, por el hecho de que detiene todo el capital de las gracias que está en el mundo.

b) Entre los regímenes de *Matriarcado*, es decir entre aquellas tribus que no admiten más que la filiación materna, y tienen como jefe de familia al hermano de la madre, el caso es peor aún, porque el padre, simple consorte bajo la autoridad de su cuñado, no es ni bueno ni poderoso. Un misionero novel que había expuesto con precisión el dogma de la Santísima Trinidad, se vió atajado por uno de los asistentes: «Tu religión es falsa; nos has hablado de Dios Padre, de Dios Hijo y de otro Dios que no hemos comprendido; pero te has olvidado del principal de todos: del Dios *tío*».

c) Casi lo mismo pasa con la exposición del dogma eucarístico para muchas de estas tribus. El trigo y la vid son productos de nuestras zonas: el pan y el vino no hubieran sido materia del Sacramento si éste se hubiera instituído no en Jerusalén, sino cerca del Polo o del Ecuador. Para nosotros tiene perfecta significación; sobre el pan material, hay otro pan mucho más elevado y nutritivo, un pan sobrenatural, tan necesario a nuestra alma, como lo es el alimento corporal a nuestro cuerpo; eso es el *pan vivo* que bajó del cielo, para nosotros. Entre los esquimales o congoleses, nuestros misioneros podrán importar las hostias que han de consagrar, podrán comentar con más o menos acierto el capítulo VI de San Juan; pero ahí no verán más que el simbolismo: la emoción profunda que experimentan todas nuestras fibras en presencia del pan consagrado, no la pueden experimentar ellos: las palabras *Pan vivo* han perdido si no todo su sentido, al menos sí todo su sabor. Por esta razón hemos de pensar que para ellos tampoco tiene fuerza especial la frase del Padre nuestro: el *pan* nuestro de cada día dánosle hoy. No es extraño que la Santa Sede haya concedido a ciertas tribus esquimales el cambiar

las palabras «el pan nuestro de cada día», por el *pez* nuestro de cada día, porque para ellos el alimento básico es el *pez* y no el pan [64].

2. *Dificultades inherentes a sus estructuras mentales.*

Estas son más graves todavía, pues no se refieren a objetos aislados, por importantes que sean, sino a la interpretación de todos los objetos. Por eso es difícil de explicar el concepto de *transubstanciación* a sujetos que no están acostumbrados a la lógica peripatética, que distingue entre substancia y accidentes, y a un lenguaje fundado sobre esta lógica, que consta de substantivos y adjetivos.—El resultado será confuso: la verdad eucarística, que por fortuna pueden entender aun los más sencillos, no será tan bien comprendida bajo la idea de la transubstanciación.

Algo semejante pasa con el *milagro:* para muchos pueblos primitivos, los fenómenos de la naturaleza se operan por intervención directa e inmediata de un Ser superior. Nosotros creemos en las leyes de la Naturaleza; cuando estas leyes nos parecen no haberse cumplido, no podemos achacar el hecho más que al autor de la naturaleza; pero ese carácter de milagro, no lo palpamos, lo *deducimos.* Para un negro de la selva, las cosas no pasan así: la enfermedad y la muerte son resultado de una hechicería; todo en la naturaleza es más o menos libre, y varias de esas libertades pueden ser prodigiosas: el milagro no es una suspensión de una ley, sino efecto directo de la presencia de un dios. El negro no deduce a Dios por la enormidad de una derogación, lo *percibe* a través de una ligera anomalía de la vida.

Para todos aquellos que tienen dificultad para la *abstracción,* será necesario emplear cuadros e imágenes. Pero hay que tener cuidado en la explicación. El primitivo ve detalles insignificantes: uno de ellos está ante las imágenes de un Vía-Crucis: Jesús cae por segunda vez y un soldado tira de él agarrándole por el vestido. ¿Qué piensas tú de esta escena?, pregunta el catequista a uno de los negritos: «Pienso, respondió él, que la tela tenía que ser bien fuerte» [65].

3. *Dificultades de creencias no opuestas del todo al cristianismo.*

Esta cuestión es más compleja. El misionero ha encontrado siempre cierta dificultad en ello, por lo que respecta a creencias que se oponen directamente a nuestro credo, aunque no sea una oposición completa. Por ejemplo: el pueblo chino cree por lo general en dos doctrinas principales: Taoismo y confucianismo, que tienen mucho de político y de nacionalista,

64. Willbois, *o. c.*, 53 ss
65. *Ibidem.*

lo que está en abierta contradicción con nuestro universalismo... el brahamanismo, como esencia de su religión, conserva las metamorfosis con el acabar de una absorción e identificación en el Ser Absoluto: nada también más contrario a nuestro credo que proclama que nosotros siempre conservaremos nuestra individualidad: no obstante, esas mismas diferencias nos pueden servir para acercar tales hombres a nuestra religión, pues que podemos servirnos de ese loco entusiasmo que sienten por unirse a la Divinidad, y hasta el mismo metamorfismo podríamos compararlo con nuestra doctrina del Purgatorio [66].

4. *Dificultades de creencias del todo opuestas al cristianismo.*

Las religiones llamadas del libro, musulmana y judía, son tal vez las más reacias a nuestra acción misionera, y no obstante sabemos que, basados en la doctrina de Jesús que «no vino a destruir sino a cumplir», podemos conservar muchas de las costumbres del pueblo de Israel. Más difícil será luchar en este sentido con el Corán, merced a esa doctrina muelle y sensual que tanto fascina los sentidos. El islamismo no espera ningún Mesías. Los éxitos conseguidos lo han hecho inquebrantablemente orgulloso. Está persuadido de que la cristianización sería un retraso, no una conquista. Además, el Corán que contiene todo lo que se debe saber, se acepta no por razón, sino por obediencia. El musulmán no tiene derecho a investigar: los musulmanes son comunitarios, y todos ellos, pertenezcan a la tribu o familia a que pertenezcan, han de tener una misma doctrina; por eso, los que se convierten son expulsados de sus propias tribus y familias. Por esta razón la evangelización entre los musulmanes ha resultado tan difícil hasta aquí. Por eso es conveniente buscar también una adaptación que pueda llegar hasta ellos, como se hace actualmente por algunos misioneros, como son los Padres Blancos y los del P. Foucault.

Se ha de concluir como resumen de estas ideas, que hasta en la misma doctrina, pero entendida en el modo expuesto, puede haber cierta adaptación a la concepción popular de las masas paganas [67].

5. *Apreciaciones del P. Heras sobre la religión india:*

a) *Pueblo profundamente religioso.*—La primera característica de los indios con respecto a sus religiones, es la profundidad de sus raíces en el corazón de todos. Pocas naciones pueden encontrarse en todo el mundo que tengan una religiosidad más honda que la nación india. Los hindús son esencialmente un pueblo religioso: sus instituciones, sus costumbres,

66. *Ibidem.*
67. *Ibidem*

su legislatura, su postura social, su modo de ser y aun sus vestidos ordinarios... están impregnados de religión. El mismo Dante, que conocía a la India sólo de referencias, admiraba su fe y religiosidad, como aparece cuando habla de una hipotética India nacida en las riberas del Indo, que no conoce nada de Cristo, pero que es perfectamente honrada. El poeta no sabe cómo, pero está persuadido de que Dios encontrará medios para salvarlos, en contraposición a otros que, siendo cristianos no se salvan

Los orígenes de las religiones de la India se colocan en el *sruti*, esto es, en la revelación. Se da la lista completa de los *gurus* o maestros, a través de los cuales esta revelación ha venido transmitiéndose desde el primer guru, al que Dios le hizo la revelación, hasta el último de nuestros días. Y en verdad, cuando uno examina sus doctrinas, cae en la cuenta de que se encuentran en ellas un buen número de verdades religiosas que parecen ser las reliquias de la revelación primitiva, más bien que productos de la religión natural de la antigua India, opinión que está de acuerdo con la tendencia actual de las escuelas teológicas con respecto a estas materias [68].

b) *Avido en la búsqueda de Dios*: Otra característica notable de la vida religiosa de la India es el extraordinario esfuerzo llevado a cabo por los indios de todas las edades para buscar a Dios. Este ha sido su constante ideal, la finalidad de sus vidas: está bien expresado en una plegaria breve que los indios repiten cada día y que el autor de estas apreciaciones, el P. Heras, repetía también diariamente, desde el momento en que cayó en la cuenta de su significado: «Condúceme, oh Dios, paternalmente de lo no real a lo real, condúceme de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida inmortal».

A fin de conseguir este deseo, los hombres se retiran a las selvas para vivir una vida de penitencia y contemplación, y esto ya siglos antes de que naciera Jesucristo. Y mientras esta iluminación no llega, se consideran a sí mismos como una rana en un pozo sin agua. ¿Van a ser todos estos esfuerzos y sacrificios en busca de Dios, inútiles en su divina presencia? Ciertamente que todos esos esfuerzos no han de caer en el vacío. Dios, que ve las intenciones, premiará esos sacrificios y esfuerzos [69].

c) *Cualidades del alma hindú*.—Una vez, escribe el P. Heras, admití a dos de mis discípulos a un retiro de tres días, que anuncié para sus compañeros católicos. Espontáneamente me pidieron que les admitiera también a ellos, aunque eran hindús de religión. Les propuse puramente los Ejercicios de San Ignacio, sin hacer alusión ninguna a religiones falsas.

---

68. Heras, *Two Missionnary Methods*, 188-189.
69. *Ibidem*, 190.

Al segundo día, uno de ellos se me acercó y me preguntó: Padre, ¿cuántas religiones verdaderas hay? La pregunta no era extraña, pues habían oído algunas veces que todas las religiones son verdaderas, proposición que pronunciaba con frecuencia el Mahatma Gandi. Sin embargo yo ví una inspiración de Dios en esta pregunta. El era el que le había movido a proponerla. Pero la respuesta no había que dársela bruscamente. Pues el decirle que sólo había una religión verdadera, era equivalente a decirle que la suya era falsa. Es mejor que ellos mismos saquen esta misma conclusión. Antes de responderle, le propuse yo por mi parte otra pregunta: ¿Cuántos dioses hay en el mundo? El respondió sin vacilar: Uno, Padre. Entonces, continué yo: ¿Cuántas religiones verdaderas hay en el mundo? Entonces era yo el que le proponía a él la verdadera cuestión, y ahora ya estaba él en condiciones de responder: «Sólo una, respondió»: Era el antiguo argumento de San Pablo: Unus Deus, una fides, unum baptisma» [70].

Esta influencia inmediata de la gracia divina en las almas de los hindús se descubre también en su comportamiento moral. No se puede dudar de que muchas virtudes han sido y son practicadas por los paganos. Sus tratados teoréticos sobre estas virtudes, y su práctica demuestran que las conocen por experiencia y que las practican desinteresadamente por amor de Dios.—Numerosas almas encuentran cada día en el hinduísmo la fuerza necesaria para practicar una vida honesta y moral que excita nuestra admiración, pues cada vez tienden a una vida más elevada. No deben escandalizarnos estas afirmaciones, pues la Iglesia ha condenado la proposición que «todas las acciones de los Gentiles son pecado» (D. 1392), ya que Dios puede repartir sus gracias también entre ellos (D. 1370). Nuestro Señor alabó él mismo la fe del Centurión de Cafarnaúm sobre la fe de Israel: y la Iglesia y nosotros con ella, repetimos todos los días la plegaria de un gentil: Domine non sum dignus [71].

Así considerado el estudio simpático del hinduismo ofrecerá a los misioneros no pocos preciosos puntos de contacto para explanar nuestra religión a los paganos. No se trata, pues, de acomodar la religión cristiana a las religiones paganas, sino de tomar todos los elementos de ellas que nos puedan servir para mejor explicar y convencerles de nuestras verdades cristianas.

70. *Ibidem*, 191.
71. *Ibidem*, 192-193.

ADAPTACION EN EL CAMPO CANONICO

Estas consideraciones sobre los elementos rectos de las religiones paganas y su aprovechamiento por parte del misionero en la exposición de la doctrina cristiana, nos lleva a hacer unas consideraciones de tipo adaptativo en el campo canónico y litúrgico. Con más amplitud las expone Seumois en su obra «La Papauté et les Missions», pp. 128-144.

En la antigüedad el Derecho eclesiástico era discreto y flexible. Luego se hizo más detallista, más absoluto y más uniforme. Pero a pesar de esta rigidez propia de la Edad Media, algunos Papas, sin embargo, continuaron afirmando la necesidad de la adaptación local del Derecho, con miras a un bien común de la Iglesia. San Nicolás I escribía en el 864 a San Ansgario, apóstol de Dinamarca y Suecia: «No dudamos en que todo aquello que se considere provechoso para la Iglesia, sin que sea contra las leyes divinas, es lícito y debe ser admitido, sobre todo cuando se trata de una joven plantación de cristiandad en la que intervienen ordinariamente numerosos y diversos factores» [72].

Después de unos siglos de rigidez intransigente, se vuelve en la época de los Patronatos al principio de la flexibilidad canónica en favor del apostolado misionero.—Adriano VI concede en 1522 a los misioneros la autoridad pontificia completa tanto en el foro interno como en el externo (Exponi Nobis del 10 de mayo de 1522), «omnimodam auctoritatem nostram in utroque foro habeant, tantam quantam iudicaverint opportunam et expedientem pro conversione dictorum Indorum» [73]. Clemente VII, cuando se vislumbraba la conversión de Akbar el Magnífico, en el Imperio del Gran Mogol, abundaba en los mismos sentimientos, silenciando en absoluto el Derecho eclesiástico. Es la época de las grandes tentativas de adaptación en el Extremo Oriente por iniciativa de Ricci y de Nobili, y de un grupo de jesuítas [74].

En la época de la Congregación de Propaganda Fide quedó ya claramente reafirmado el principio de la flexibilidad canónica en favor del apostolado misionero. Urbano VIII firmó en 1633 el siguiente documento: «Ex debito pastoralis officii saluti animarum et Fidei Catholicae propagationi perspecientes, ea quae provide a Romanis Pontificibus praedecessoribus nostris propterea ordinata fuerunt, si subinde experientia doceat, ea mutatione indigere, libenter inmutamus, aliasque disponimus prout ad Fidei Catholicae propagationem et animarum salutem huiusmodi conspicimus in Domino salubriter expedire» [75].

---

72. Migne, *P. L.*, t. 119, c. 877-878.
73. *Bullarium Romanum*, Edit. Taurin, t. 9, p. 646.
74. Seumois, *La Papauté...*, 134.
75. *Bullarium Pontif.* S. C. de Prop. Fide, I, 81.

Este hermoso principio, aunque no se ha aplicado sino con el máximum de discreción en el curso de los últimos siglos, puede dar una respuesta a todos los que en nuestros tiempos se preguntan si la Iglesia puede adaptarse. La mejor respuesta a esta pregunta la formula ya claramente en nuestros tiempos el Papa Pío XII, cuando en su discurso a los nuevos Cardenales el 20 de febrero de 1946, decía en términos bien claros y contundentes: «Si en determinados tiempos y en determinados lugares, esta o aquella civilización, este o aquel grupo étnico o clase social, han dejado sentir más que otros su influencia sobre la Iglesia, esto no significa que la Iglesia se haya enfeudado, o que se haya petrificado, por así decirlo, en un momento de la historia, cerrándose ya a todo ulterior desarrollo... Tal es el sentido profundo de su ley vital de una continua *adaptación*... La comprensión universal de la Iglesia, nada tiene que ver con la estrechez de una secta, ni con el exclusivismo de un imperialismo prisionero de su tradición» [76].

Volvió sobre el mismo tema en 1949, precisando que la inmutabilidad de la Iglesia no es en modo alguno inamovible, sino que es la de un organismo vivo que crece y se desarrolla perpetuamente al ritmo de las condiciones humanas de tiempo y lugar. «La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, es, como los hombres que la componen, un organismo vivo, substancialmente igual a sí mismo siempre... pero el cuerpo vivo crece, se desarrolla, tiende a la madurez. El Cuerpo Místico de Cristo, como los miembros físicos que lo constituyen, no vive ni se mueve en lo abstracto, fuera de condiciones que se mueven continuamente, de tiempo y lugar; no está, no puede estar separado del mundo que lo rodea: es siempre de su siglo, avanza con él día a día, hora a hora, *adaptando* continuamente sus maneras y su actitud a las de la sociedad en la que debe trabajar» [77]. Vemos, pues, que la Iglesia no es prisionera de su tradición; puede adaptarse y debe hacerlo continuamente, pues se trata para ella de una ley vital en su desarrollo.

Ley vital del principio de adaptación.—Esta ley vital de la continua adaptación se impone hoy más que nunca, y con carácter urgente. Hay regiones en las que los misioneros han de buscar una amplia autonomía para sus iglesias indígenas con miras a un desarrollo eclesiástico propio a las idiosincrasias locales. Y esto no sólo en los países paganos, de los que tratamos ahora especialmente, sino también en ese otro sector que no puede desatender tampoco la misionología, el del ecumenismo, en el que este mismo criterio de la adaptación se impone también con carácter de urgencia. Es de absoluta necesidad, para el éxito de los esfuerzos ecu-

76. *Discurso a los nuevos Cardenales*, del 20 de febrero de 1946.
77. *Osservatore Romano*, 30 abril 1949. Discurso tenido a los componentes del Seminario de Anagni, el día anterior.

ménicos una mejor distinción práctica entre la Iglesia Universal con sus organismos centrales, y la Iglesia latina. El P. Bourgeois, S. J., en su trabajito *L'Appel des Races au Catholicisme* [78], hacía observar precisamente la gran objeción que los orientales suelen hacer para su unión con la Iglesia de Roma: «Si la Iglesia católica es latina en su lengua, en sus tradiciones, en su espíritu, es una Iglesia *local,* que de hecho no tiene el carácter de universalidad, y legítimamente no se puede presentar para todos como la Iglesia de Cristo, sobre todo en lo que se refiere a nosotros que no tenemos nada común con las tradiciones latinas.—Y no vale decirles que esta objeción se atenúa por el hecho de que los ritos orientales tienen también su puesto propio en la Iglesia: eso —responden ellos— es una pura ficción, pues esta Iglesia no comprende su extensión por todo el mundo si no es por medio de la latinidad. Es necesario y urgente, pues, para la Iglesia Católica, universal, el demostrar que el ser católico no es lo mismo que el ser latino; conviene que en cuanto universal se desolidarice de la cultura latina, que permita a cada región una vida cristiana propiamente indígena, dejando a las iglesias particulares una amplia autonomía, según los métodos y el concepto de misión en vigor en los tiempos de la antigüedad.

Necesidad en el apostolado moderno.—Esto es lo que hacía resaltar Mons. Costantini en su obra «L'Art chrétien dans les Missions», refiriéndose precisamente a la metódica misionera de la antigüedad:

> «Cuando los Apóstoles y los primeros misioneros comenzaron a extender el Cristianismo, estaban libres de toda tradición eclesiástica; poseían una gran independencia de movimientos, porque no estaban ligados a ningún movimiento precedente; mientras que en la actualidad nuestros misioneros están impedidos por una larga tradición. Esta es una guía preciosa, sí, pero a veces es también un freno... Por lo que se refiere al arte, los misioneros latinos, juntamente con la liturgia latina y con la disciplina latina formulada en los Cánones latinos, importaron naturalmente también el arte latino. En cambio los misioneros apostólicos transportaban naturalmente y arrojaban una simiente, y la dejaban después crecer y desarrollarse por sí misma: en cambio los misioneros de los tiempos medievales y modernos, se vieron en la necesidad de transportar y transplantar el árbol entero» [79]:

El Cardenal, que tantos años fué secretario de la Propaganda Fide, tocaba aquí el punto crucial: *Implantar* localmente la Iglesia universal,

---

78. Bourgeois, Charles, S. J., *L'Appel des Races au Catholicisme,* en «Xaveriana», n. 118, 1933, 303-304.

79. Costantini, *L'Art chrétien et les Missions,* Paris, 1949, 43-44.

no es sinónimo de *transplantar* las formas eclesiásticas concretas de una Iglesia particular, sea cual sea, pero establecida en otro sitio.

El año 1940, en una conferencia que dió en la Universidad Gregoriana el día 17 de octubre, el mismo Mons. Costantini insistía sobre este mismo principio misionológico: esa conferencia revestía una importancia capital, pues constituía el comentario más autorizado de las directivas misioneras del nuevo Pontífice Pío XII:

> «Cristianizar no es occidentalizar: tal es el imperativo categórico de toda la misionología... Nosotros queremos, debemos convertir al mundo oriental presentándoles el cristianismo tal cual es en sí, esto es universal, y tenemos la obligación de impedir que se le considere como una religión occidental, si es que queremos abrir un camino en esta selva inmensa y abundante de las almas... Plantar la Iglesia significa llevar el grano de mostaza, sembrarlo y en seguida dejarlo desarrollarse por sí mismo. No se trata de transportar un árbol adulto y transplantarlo tal como es, no. Un árbol adulto difícilmente prende y se aclimata; mientras que una simiente arraiga muy pronto, se desarrolla y se multiplica naturalmente en armonía con las condiciones del terreno y del clima. Así hicieron los Apóstoles y los misioneros postapostólicos: en tres siglos de labor convirtieron o trajeron a la conversión al Imperio Romano» [80].

Lo que aplica Mons. Costantini al arte religioso en los países de misión, puede aplicarse perfectamente a otras formas eclesiásticas para esos mismos países. Hay que persuadirse que el cristianismo occidental no es más que una inserción regional particular de la Iglesia *Universal* [81].

Por lo demás, ya el Derecho Canónico actual se amolda con notoria flexibilidad a las necesidades e incumbencias propias de cada país misionero concediendo a los Ordinarios cierta amplitud en la aplicación de los cánones vigentes en el Derecho común. Por su parte la Sagrada Congregación de Propaganda Fide tiene amplias facultades concedidas por la Santa Sede, y que comunica y delega *ad tempus* al menos, a los Ordinarios de ella dependientes. Esto indica que la Santa Sede ve la necesidad existente de esta flexibilidad canónica para los países de misión.—El jesuíta P. Buijs publicó un artículo en «Studia Missionalia» con el título: *De adaptatione Juris Canonici praesertim in missionibus*; y la redacción lo encabeza con esta frase:

> «Probatur necessitas adaptationis iuris canonici in missionibus, et indicatur quomodo haec adaptatio fieri possit».

---

80. Costantini, *Le direttive missionarie di S. S. Pio XII*, en «Va e anunzia il regno di Dio», t. I, 26, 27 y 37.
81. Seumois, *La Papauté*, 144.

Concede, evidentemente, que se impone esa adaptación, tanto *negativa,* que consiste en que se abroguen o dispensen aquellas leyes de carácter común que son inútiles en las Misiones, o que no se pueden observar sin graves inconvenientes; como *positiva,* esto es que las leyes de Derecho común se suplan o modifiquen con otras leyes particulares, cuando así lo pida el bien de la Iglesia.

Expone el P. Buijs en ese artículo no sólo la posibilidad, sino más aún la *necesidad* de esta adaptación; pero por otra parte es manifiesto que el actual Derecho Común no sólo *permite* una gran adaptación, sino que a veces la *requiere,* en conformidad con la forma en que están redactados muchos de sus Cánones. La postura canónica actual es ésta precisamente, y por eso concede a los respectivos Ordinarios amplitud de movimientos, concediéndoles facultades para dictar leyes particulares que interpreten o completen, o apliquen el Derecho común; pero siempre con la cautela debida para que no quede ahogado en los territorios de misión el propio Derecho común con una multitud ingente de leyes particulares. Con esta postura, la legislación eclesiástica de nuestros tiempos, no hace sino seguir su pasado histórico, atendiendo siempre al mayor bien espiritual de las almas que evangeliza [82].

ADAPTACION LITURGICA

Otro tanto podemos decir bajo el punto de vista litúrgico, en el que se pide también para los nuevos pueblos convertidos la más comprensiva flexibilidad. Las primeras comunidades cristianas, salidas del judaísmo, habían encarnado, bajo la dirección de los Apóstoles, el culto cristiano en un ambiente cultural judío.—Y esta liturgia cristiana, perfectamente adaptada entre los judíos, no era buena sino para esos mismos judíos. Bajo la inspiración del Espíritu Santo, tanto Pedro como los demás Apóstoles no llevaron ningún elemento del ritual o del ceremonial judío a los ambientes no judíos, ni se preocuparon de crear con todos los elementos de cada uno, una liturgia elaborada que sirviera para todos los cristianos de la gentilidad, sino que implantaban sencillamente los elementos litúrgicos divinos en un suelo indígena, y los dejaban crecer y desarrollarse de una manera indígena y en un ambiente litúrgico local.

El culto cristiano era judío entre los judíos, pero no estaba ligado al judaísmo; paralelamente debía hacerse griego entre los griegos. La Iglesia iba implantándose en el mundo greco-romano, y la liturgia iba adoptando las formas culturales greco-romanas. Habituados como estamos a la litur-

82. Buijs, S. J., *De adaptatione Juris Canonici praesertim in missionibus,* en «Studia Missionalia», 1953, vol. VII, 241-268.

gia romana, tan ordenada, con un dispositivo eclesiástico detallado y riguroso, y en vigor inmutablemente desde hace no pocos siglos, podríamos vernos inclinados a considerarla como venida del cielo ya formada, o al menos como de inspiración netamente eclesiástica [83].

Y sin embargo, en la realidad, no pocos elementos de ella, que se han conservado hasta hoy, son de procedencia pagana. Así lo recuerda el Card. Newman; el empleo de los templos, su dedicación a santos determinados, su ornamentación, el incienso, las luces, los cirios, las ofrendas votivas, el agua bendita, las procesiones, bendición de los campos, etc. etc., son todos de origen pagano y han sido posteriormente santificados y adoptados por la Iglesia católica [84].

Elementos tomados del paganismo.—Esta presencia en la liturgia romana de elementos tan variados, tomados del paganismo, lejos de ser vituperables, son más bien un honor del catolicismo: con ello se nos manifiesta la adaptación admirable litúrgica de la Iglesia romana antigua, como lo hace notar también Mons. Costantini en su obra sobre el Arte cristiano en las misiones:

> «La Iglesia aceptó la liturgia popular y utilizó el arte que florecía en cada región... Cuando San Pedro y San Pablo llegaron a Roma, no se les pasó por las mientes el introducir en Roma los elementos artísticos de la Sinagoga o de los otros edificios hebreos, que habían constituido las primeras iglesias de Palestina... La Iglesia poseía un espíritu tan seguro y audaz, que no dudó en entrar en el Panteón y utilizar esta o aquella estatua romana, o los símbolos tomados a la mitología, para crear con todo ello la nueva iconografía cristiana» [85].

Directivas romanas.—Lo que constituye la unidad de la Iglesia, según San Gregorio Magno, no es en modo alguno la uniformidad en las costumbres litúrgicas, sino la comunión en una misma fe; una comunión que significaba no sólo la comunión en la caridad cristiana, sino también la comunión en la Eucaristía, signo eficaz de la unidad. En una palabra, Gregorio Magno puede afirmar muy bien este principio, dentro de la materia que nos ocupa, que la diversidad de costumbres y ritos no daña en nada a la Iglesia de Dios, con tal que haya en ella unidad en una misma fe: «In una fide nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa» [86].

En las directivas enviadas a Agustín en Inglaterra, el Papa concede también una grande amplitud. Este misionero estaba acostumbrado a la

83. Seumois, *La Papauté*, 146-147.
84. Newman, *An Essay...*, p. II, c. 8, 2, 6.
85. Costantini, *L'Art chrétien et les Missions*, 39-40.
86. Migne, *P. L.*, t. 77, c. 497.

liturgia romana; a su paso por Francia quedó sorprendido de la grande divergencia de rituales en uso, aun en lo que tocaba a la celebración de la Misa. En Inglaterra tuvo conocimiento además de las particularidades litúrgicas de los bretones, y expone inmediatamente sus escrúpulos al Papa: «siendo una misma la fe, cómo se explica que sean tan divergentes las costumbres de las Iglesias, y que las ceremonias de la Misa en la Iglesia de Roma, sean tan distintas de las de la Iglesia de las Galias?».

La respuesta del Papa fué muy paternal; y no sólo no se deja influir por los escrúpulos del valeroso monje, sino que le manda formar una liturgia piadosa y adaptada a la mentalidad de los anglos, tomando con cuidado de acá y de allá lo que le parezca oportuno de entre los rituales en uso en cualquier Iglesia: «Ya conocéis la liturgia de Roma en la que os habéis criado... «Novit fraternitas tua Romanae Ecclesiae consuetudinem, in qua se meminit enutritam. Sed mihi placet ut sive in Romana, sive in Galliarum, sive in qualibet Ecclesia aliquid invenisti plus omnipotenti Deo possit placere, sollicite eligas, et in Anglorum Ecclesia, quae adhuc in fide nova est, institutione praecipua quae de multis Eclessiis colligere potuisti, infundas. Non enim pro locis res, sed pro rebus loca nobis amanda sunt. Ex singulis ergo quibusque Ecclesiis quae pia, religiosa, quae recta sunt elige, et haec quasi in fasciculum collecta apud Anglorum mentess in consuetudinem depone» [87]. El Papa Gregorio Magno quería, pues, que al implantar la Iglesia en un lugar determinado, sus misioneros crearan una liturgia nueva basada en una selección muy amplia de elementos tradicionales, reunidos y combinados de modo que correspondieran mejor a la mentalidad de los aborígenes [88].

La lengua litúrgica en la antigüedad: regional, griego, latín.—Lo mismo podemos decir de la lengua litúrgica en aquellos primeros tiempos: no había una lengua litúrgica especial. Y no es de creer que no se plantease el problema de la lengua. Pues desde el momento en que la joven Iglesia comenzó a extenderse fuera del judaísmo, se presentaría en seguida la cuestión de determinar si nó convendría el uso de una lengua única para el culto cristiano: punto particular que hubo de tratarse más o menos concretamente en el curso de la querella sobre los Ritos que determinó el Congreso de Jerusalén. Los Apóstoles adoptaron, como es sabido, las diversas *lenguas regionales*.—Y no se escogieron para ello las lenguas muertas precisamente, como pasaba con el hebreo entre los judíos para el culto en el templo, y con otras lenguas muertas en diversas religiones paganas, sino que los Apóstoles optaron por las lenguas vivas, como la cosa más natural, como el arameo o el griego, en el culto cristiano. Y allí

87. Migne, *P. L.*, t. 77, c. 1186-1187.
88. Seumois, *La Papauté*, 98-101.

donde el griego no existía, la Iglesia antigua adoptó sencillamente la lengua popular de los indígenas. En Africa, donde se había olvidado casi la lengua púnica, por el uso del latín, fué empleado el latín en la liturgia; en Edessa se empleó el siríaco; en Egipto el griego que dominaba en Alejandría, y los diversos dialectos coptos a medida que la Iglesia iba encontrándolos en su camino. La Georgia y Armenia se construyeron muy pronto su propia liturgia con sus propias lenguas. Para San Pablo, la liturgia debía ser sigurosamente comunitaria y debía tender a la edificación religiosa de la congregación local, de toda la asamblea reunida, del hombre del pueblo; habia que usar por lo tanto una lengua ordinaria, entendida por el propio pueblo. Ciertamente que la Iglesia antigua supo muy bien a qué atenerse en este particular [89].

Ritos litúrgicos.—En cuanto a los ritos, puede decirse que apenas puede hablarse de ritos eclesiásticos en aquellos primeros tiempos. Si exceptuamos algunos ritos y fórmulas de institución divina, el culto antiguo se desarrollaba libremente bajo el impulso del fervor religioso: ansias profundas de almas que participaban en un mismo ideal religioso, en un movimiento sin aderezos, dirigido por el sacerdote que renovaba la Cena. Pero poco a poco fueron creándose ciertas costumbres que vinieron a ser auténticos ritos. Estos ritos se complicaron y se estereotiparon en fórmulas fijas y en ceremonias previstas y determinadas hasta en sus mínimos detalles [90].—Ya no quedaba nada al arbitrio individual y al fervor de la improvisación. Pero antes de que se llegara a este último período, ya se habían introducido en el ritual, algunas divergencias locales.—Pero todas estas divergencias no iban en contra de la unidad de la Iglesia. Recordemos el principio de Gregorio Magno: «In una fide nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa». En la antigüedad este principio era manifiesto, pero no lo fué tanto en la Edad Media, aunque algunos Papas continuaron afirmándolo. Así en el siglo XIII, el Papa Gregorio IX podía escribir: «Licet enim Petrus et Paulus diversis linguis et ritibus laboraverint, unum Dominum, una fidem, unum Baptisma, et alios fidei articulos in uno et eodem spiritu praedicavit uterque [91].

Tendencia a la uniformidad en la Edad Media.—En el decurso de la Edad Media, para atenuar un poco la oposición de los diversos ritos, se juzgó conveniente el intentar una política de uniformación: y como ya entonces los latinos se juzgaban como el centro de toda la Iglesia, vino a considerarse la existencia de los otros ritos como una especie de con-

89. Seumois, *ibidem*, 157-158.
90. Duchesne, *Origins du culte chrétien*, Paris, 1898, 53-54.
91. *Bullarium Romanum*. Edit. Taurin, t. 3, 469.

descendencia provisional y lamentable. Dentro de la Iglesia occidental se llegó a una uniformidad casi absoluta.—No todos los Papas apoyaron esta política de uniformación, pero les resultó casi imposible a los misioneros el emprender una seria adaptación litúrgica, conforme a los métodos empleados antiguamente en Roma y en todo el resto del mundo en la antigüedad. Todo ello se explica por las contingencias históricas, a veces sumamente complejas, y por la mentalidad en que se movía entonces el mundo cristiano.

Más tarde, en la época de los patronatos, cuando los jesuítas intentaban con grandes esfuerzos los métodos de adaptación en China, el Papa San Pío V, aconsejado en esto por San Roberto Belarmino, permitió, por Breve del 27 de junio de 1615, el uso de la lengua china en la liturgia [92]. La enojosa querella de los Ritos no permitió la realización de esta decisión pontificia. La traducción china del misal romano no se terminó sino más tarde, y cuando este trabajo fué presentado a la Curia Romana, en 1680, ya no fué aprobado.—Al presentarlo el P. Felipe Couplet, S. J., enviaba juntamente una aclaración en la que se decía: «Liceat mihi quaerere an, si Apostolorum principes Petrus et Paulus in Sinam praedicaturi advenissent, non id facturi fuissent quod Romae et Athenis fecerunt, et relicta lingua hebraeo-syriaca, ut ibi usi sunt graeca et latina, ita apud Sinas sinica lingua in sacris non fuerint usuri» [93].

Controversia de los Ritos chino-malabares.—Por otra parte, cuando la Propaganda comenzó a disponer de misioneros, independientemente del patronato ibérico, se vió obligada muy a su pesar, a oponerse a los jesuítas, que trabajaban bajo los auspicios de los Patronatos, y a sus métodos de adaptación. La lucha entre los «propagandistas» y los «patronistas» condujo así a la Propaganda a no tolerar ningún uso local, ni aun en las procesiones: ceremonias que por otra parte, quedan tan abiertas al folklore, a los usos y a las costumbres locales.

Evolución actual: últimos documentos de la Propaganda.—Actualmente las orientaciones de la Propaganda son ya bien diferentes, desde el momento en que se ha puesto de relieve la idea del Clero nativo, y sobre todo después de las repetidas instancias de Mons. Costantini acerca de la adaptación del arte religioso en país de misiones. También se hacen grandes progresos hacia una adaptación litúrgica. Pero queda mucho por andar en el terreno de la liturgia y de los ritos, lo mismo que en el del Calendario litúrgico.

---

92. *Collectanea* S. C. P. F., t. I, p. 70, n. 1.
93. Seumois, *La Papauté*, 164-165. Con amplia bibliografía en nota sobre este asunto.

Después de las reclamaciones de Dom Lou Tseng Tsiang, el monje benedictino que había sido primer ministro en China, se pregunta ya uno más ansiosamente si será una táctica recta el imponer una lengua, unos ritos, unas costumbres litúrgicas absolutamente extranjeras y a veces tan distintas de los usos locales. «Mientras entre nosotros, decía Dom Lou, la liturgia católica no haya podido adoptar la lengua literaria china, el culto que la Iglesia da a Dios, el sacrificio de la Misa, el oficio divino, la liturgia de los Sacramentos, la admirable liturgia funeraria, seguirán siendo para la raza amarilla un libro cerrado. Por falta de esta medida de adaptación, que yo creo preliminar a toda acción apostólica importante, los esfuerzos evangélicos, en 500 o en 1.000 años, no habrán apenas modificado de una manera importante, la proporción ínfima del número de cristianos... En estas condiciones la introducción de la lengua literaria china en la liturgia católica no tendría inconveniente ninguno, y en cambio aparecería como el punto principal de esta renovación de los métodos apostólicos» [94].

Con este modo de pensar están acordes los sentimientos que en el siglo XV expresaba el Papa Nicolás V: «Estamos sumamente sorprendidos y nuestra extrañeza llega al colmo, al no saber verdaderamente cómo es posible que se abandonen las costumbres y los ritos en que uno ha nacido, en los que se ha criado, para adoptar otros ritos extranjeros» [95]. Un sacerdote vietnamita hacía poco hace estas declaraciones: «Determinados ritos... nos parecen a nosotros, del Extremo Oriente, un poco extraños e inasimilables en mucho tiempo aún. Por ejemplo, esos besos de paz, que por una parte no provocan en nosotros ninguna idea de reconciliación mutua, y sí por otra, ofenden la sensibilidad oriental: en la Iglesia no se puede abrazar. El uso del color negro como color de tristeza es totalmente contrario a las costumbres vietnamitas, para las que el duelo se simboliza con el color blanco. El contraste es, pues, bien grande» [96].

Basado en estos ejemplos y en el hecho histórico de que la querella de los Ritos, cortó los ideales de muchos, el autor vietnamita nos ofrece estas líneas sobre la adaptación litúrgica:

> «En lo que toca a la lengua litúrgica, tenemos la firme esperanza que será algún día nacional para que pueda entenderla todo el pueblo. En cuanto a los ritos, hay que distinguir entre los que son de la voluntad de Cristo, y los que han sido instituídos por la Iglesia. Los primeros tienen un valor universal; de entre los segundos, algunos estaban en uso en Occidente. Se dirá que todo esto no son más que detalles. Pero el porvenir del catolicismo de-

94. Lou Tseng Tsiang, *Souvenirs et pensées*, 1945, 149-151.
95. *Bullarium Fomanum*. Edit. Taurin, t. 5, 100.
96. Hien Minh, *Réfléxion d'un Extreme Oriental sur le symbolisme liturgique*, en «La Maison-Dieu», 1950, n. 22, 164-165.

pende de ellos en cierta manera, en cuanto que derivan de un problema mucho más vasto y más importante: el de la adaptación... El cristianismo, por ser universal, debe respetar cuanto de bello, de bueno y de verdadero encuentre en cada región que ha de conducir hasta Dios. Se trata del bautismo, no sólo de los individuos, sino de las civilizaciones, de las culturas, de las doctrinas de los pueblos».

Amplia visión de Pío XII sobre el particular.—Las mejores esperanzas nos vienen del Papado moderno, que no sólo considera resueltamente el problema, sino que no duda en permitir preciosos ensayos en el terreno de la adaptación litúrgica, y no ve en la diversidad de ritos, sino una hermosa ilustración de la verdadera unidad de la Iglesia. Pío XII en su Encíclica sobre la Liturgia considera con detenimiento el hecho, la posibilidad y las razones de la evolución litúrgica. Los elementos *divinos* de la liturgia son inmutables, pero los elementos *humanos* pueden variar según las épocas en favor de un bien mayor de las almas. La lengua *vulgar* puede ser útil en el culto [97]. En cuanto a los experimentos o ensayos concedidos baste recordar la autorización concedida a Checoslovaquia en 1920 para cantar en lengua popular la epístola y el Evangelio, y emplear la misma lengua en algunas otras ceremonias: las recientes concesiones dadas a diversas diócesis de Europa central y occidental de emplear, al menos en parte, la lengua ordinaria en el ritual. En 1939 se introducía el estoniano como lengua litúrgica; los sacerdotes franceses que se consagraban al apostolado en los medios proletarios gozaban también de no pocas concesiones en este sentido. Las revistas modernas van dando cabida en sus páginas a las diversas concesiones que se van haciendo en este particular, sobre todo en tierras de misión.

La adaptación misionera en el terreno litúrgico va siendo cada vez más amplia. Mons. Paventi, en su *Manual* nos da la noticia sensacional, no hecha pública aún oficialmente, de haber sido concedido a China en 1949 el empleo de la lengua china literaria en la celebración de la Misa [98]. Es precisamente lo que pedía y sugería Dom Lou. Se exceptúa la recitación del Canon, que ha de seguir rezándose en latín [99].

Antes de terminar, unas cuantas consideraciones finales sobre la *necesidad* de la adaptación en nuestros tiempos. La adaptación se justifica

97. A. A. S., 1947, 541-545.
98. Paventi, *La Chiesa Missionaria*, I, 388.
99. Seumois, *La Papauté*, 171. Como dijimos antes, este autor desarrolla con cierta amplitud los temas de la adaptación en el campo litúrgico y canónico, y proporciona abundante bibliografía en su obra *La Papauté et les Missions*.

plenamente, como hemos podido observar, en el terreno teológico, como una sana técnica misionera. Es conciliable con el cristianismo tal como Dios lo ha querido, y al mismo tiempo es una exigencia de la esencia de la fe, universal por naturaleza, mensaje dirigido a toda nación. Si tal es la verdad, su empleo se impone actualmente en un gran número de países de misión, como el único medio virtualmente eficaz para este fin. Lo imponen los nacionalismos indígenas tan exacerbados en nuestros tiempos; con el despertar de un sentimiento nacional más consciente en el mundo entero, y con la revalorización de los valores propios de las tradiciones culturales indígenas, muchos países de misión, sobre todo en el Extremo Oriente, soportan de mal grado el europeísmo que, en fin de cuentas, ha estado íntimamente ligado con el esfuerzo misionero desde el principio de la expansión colonial europea. Los misioneros ya no son tan bien acogidos, precisamente porque se los mira como los apóstoles del pensamiento y de la civilización occidental. Las clases intelectualmente cultas y elevadas rechazan en bloque al cristianismo, no por oposición a sus principios esenciales religiosos y morales, sino porque rehusan su fisonomía occidental. La religión de Cristo se les presenta como la religión del Occidente. Inclinarse ante ellas, sería someterse, si nó al yugo del conquistador, al menos sí a la cultura extranjera que ellos conciben como irreconciliable con sus propias tradiciones. El cristianismo se presenta, según su parecer, como una religión extranjera que suplanta a las culturas indígenas y transforma cada pueblo en una colonia espiritual de Europa.

Lo exige el carácter colectivo de la salvación, cuando se piensa con muchos misionólogos modernos el objeto formal o el fin del apostolado misionero, que no es solamente la salvación de las almas individuales, sino su salvación mediante el establecimiento de la Iglesia visible en las tierras de misión. Para conseguir este fin, la Iglesia no ha de dirigirse tan solo a los individuos, sino al pueblo en su totalidad, a su alma, a su derecho, a su carácter específicamente nacional. Ha de tener en cuenta sus inclinaciones y las aptitudes fundamentales de la colectividad en materia de religión, de vida social, de moral y de cultura, tal como se han concretizado en cada nación. Ha de reconocer también que los rasgos individuales dependen de la fisonomía colectiva del pueblo. Hay que llevar a la salvación no sólo al Yo individual, sino también al Yo racial, es decir, al pueblo todo entero [100].

Extensión de esta adaptación.—¿Hasta dónde ha de extenderse esta adaptación? El P. Väth, en su obra *Das Bild der Welt Kirche,* encuentra

100. Voss, *l. c.,* 84

una triple distinción, entre a) la *esencia* del cristianismo, b) su *forma exterior,* y c) su *vestido externo.*—Por *esencia* tiene todo aquello que se deriva de la revelación divina: depósito de la fe, ley moral, ritos esenciales de la Eucaristía y de los Sacramentos, rasgos fundamentales de la estructura y del derecho de la Iglesia. La *forma externa* comprende la constitución de la Iglesia y el Derecho canónico, en la medida en que son de institución eclesiástica y no divina: la filosofía escolástica, las formas cultuales tomadas de la tradición romana y el empleo del latín como lengua litúrgica y teológica. Finalmente el *vestido externo* abraza todo lo demás que constituye la apariencia exterior de la Iglesia: la actitud del misionero con relación a los pueblos de su misión, los medios y métodos de instrucción cristiana, las obras sociales diversas y las instituciones de caridad, las ceremonias extralitúrgicas y las devociones populares, el arte y la arquitectura de la Iglesia, lo mismo que determinadas costumbres populares e instituciones civiles que hacen en concreto, parte integrante de la vida individual.

Pues bien, la parte *esencial* del cristianismo, evidentemente, no puede estar ligada a ninguna raza o nación, y no admite adaptación de ninguna clase. El *vestido* o apariencia externa cultural, es por el contrario, un desarrollo humano y por lo tanto contingente. Sobre él ha de actuar en primer término la labor de adaptación. En cuanto a la *forma exterior,* tal como se ha explicado ¿puede admitirse adaptación? El citado P. Väth pone reparos para su admisión, aunque sostenga que no es de institución divina.

> «Una transformación de esta forma para adaptarla a las culturas extremo-orientales, hubiera sido posible. Si el cristianismo se hubiera extendido por China, desde los tiempos de la Iglesia primitiva, hubiera tomado sin duda una fisonomía china. En el Próximo Oriente tuvo lugar un desarrollo de este género, pero no de gran envergadura, por la providencia divina: la Iglesia puso sus primeros sillares en un medio occidental, y no penetró en el Extremo Oriente sino después de haber conseguido su madurez plena Por lo demás, las autoridades eclesiásticas podrían permitir una adaptación. Pero ¿sería ventajoso? ¿No sería más bien una fuente de dificultades para el mantenimiento de la unidad y de la pureza de la fe? [101].

Adaptación cultural en general.—Nosotros nos inclinamos a una posición menos estrecha en este punto, dice por su parte el P. Voss en su artículo tantas veces citado [102]. Conscientes de las múltiples razones que

---

101. Väth, A., S. J., *Das bild der Welt Kirche. Akkomodation und Europeaismus im Wandel der Jahrhunderte und in der neuen Zeit.*
102. Voss, *o. c.*, 86.

aconsejan el conservar el latín como lengua litúrgica, y el rito latino como expresión cultual, vemos sin embargo casos particulares, sobre todo en el Extremo Oriente, en los que una adaptación a este respecto podría facilitar muchísimo la tarea misionera. Concedemos que su adopción por la Iglesia latina ha sido providencial, y que lengua y liturgia latina se han revelado como un poderoso factor de unidad; pero no por eso dejan de ser de origen humano, y por lo tanto contingente, y no habrán de imponerse indistintamente a todos los tiempos y a todos los hombres.—La alusión a las Iglesias orientales constituye una comparación un tanto defectuosa, pero es de gran interés. Ellas tienen su lengua y sus ritos litúrgicos propios, y aun su derecho eclesiástico particular, y las autoridades romanas tanto en el pasado como en el presente, se han opuesto claramente a toda tentativa de latinización. Razones graves, semejantes a las que aconsejan esa permanencia de ritos diversos en las Iglesias orientales, podrían algún día sugerir la oportunidad de su extensión a determinadas Iglesias misioneras. A la luz de la historia de la adaptación, y sobre la base de argumentos teológicos, debemos admitir, así lo parece, no sólo la posibilidad abstracta de la adaptación, sino aun la oportunidad de ello, si razones de peso y urgencia lo aconsejaran o exigieran.

Adaptación filosófica.—La cuestión de la filosofía escolástica podría llevar consigo sugerencias análogas. El P. Väth señala con razón que no puede basarse el dogma en la filosofía oriental, pues ello sería amalgamar el error con la verdad. Pero hay que tener en cuenta que en la filosofía oriental no todo es error, como hemos dicho más arriba, lo mismo que en la religión pagana, no todo es idolatría; y la adaptación no había de tender a hacer de la filosofía oriental como tal, la base del dogma, con preferencia a la filosofía escolástica tradicional, o con exclusión de ella. La Iglesia no puede renunciar a su herencia filosófica, y no sin razón, pues los principios que encierra son universalmente verdaderos, y aptos para toda verdadera filosofía. Además, un buen número de dogmas están expresados en términos filosóficos y en los conceptos de la filosofía perenne. Nicea, Efeso, Calcedonia y otros concilios emplearon conceptos de origen griego (omousios, natura, persona...). Y Trento describió la justificación en el sistema aristotélico de las cuatro causas. El Oriente ha de recitar con nosotros el Símbolo «Quicumque», que está lleno de conceptos tomados de la filosofía occidental. Pero todo esto no excluye en modo alguno una filosofía oriental, que podría ofrecer algún día sus servicios para preparar el espíritu oriental a recibir el cristianismo y sus dogmas [103].

Es demasiado evidente que para penetrar a fondo en estas civilizaciones, tan ricas y originales como son la china, la india, la musulmana,

103. Voss, *o. c.*, 87.

africana, etc., para «bautizarlas», para comunicarles en su integridad la vida de la gracia, para hacerlas participar en el cuerpo místico de Cristo, es necesario todo un trabajo de preparación de adaptación, que nos despojará de todo racismo, de toda superioridad orgullosa, pero que nos hará descubrir primero, comprender después, y amar al fin las civilizaciones próximas o lejanas, cuyos aspectos multiformes están tan impregnados de virtualidades cristianas.

Se puede muy bien concluir que una adaptación a las *formas exteriores* del cristianismo, como son la lengua, el rito, el derecho y la filosofía, no presenta nada de imposible ni de descabellado. Todo ensayo en este género reposa sobre principios sólidos y claros, aunque en la práctica, como hemos dicho, den lugar a algunas dificultades.

Por lo que toca a la adaptación en el *vestido externo,* de que hablaba el P. Väth, fin primero y más inmediato, es cosa mucho más fácil. Pero tampoco en esto se pueden dar reglas ni de conjunto ni en detalle. La decisión hay que tomarla sobre un territorio determinado y para circunstancias determinadas también. La historia de la adaptación puede proporcionar una guía segura; pero la tarea requiere un conocimiento profundo del caso particular que se examina, y además una posesión plena de los principios que gobiernan la práctica de la adaptación. Exige, además, un clero y una Jerarquía nativa que por el nacimiento, la mentalidad, los sentimientos y las inclinaciones están en unión estrecha con su propio pueblo y conocen mejor que nadie los caminos de su corazón. Reclama sobre todo dirigentes eclesiásticos que por su iniciativa prudente y por su decisión firme inspiren y guíen a los misioneros, corten toda extravagancia, y mantengan la adaptación en los límites de la ortodoxia.

Ventajas de la adaptación:

a) *Relaciones beneficiosos mutuas.*—Por otro lado son muy grandes las ventajas de la adaptación: de ella se derivarán relaciones beneficiosas mutuas. Ella es una vía muy eficaz, y con frecuencia la única, por la que el cristianismo puede entrar en contacto con el mundo no cristiano. Ella abre el camino para la recepción de la Fe, pues mira no precisamente a la conversión individual, sino sobre todo a la conversión de las colectividades. Naciones enteras, en el período de los grandes éxitos misionales, se entregaron al yugo de Cristo, porque el espíritu de adaptación de la Iglesia se lo hizo más ligero y aceptable. Si la historia se repite, como suele decirse, podemos esperar éxitos similares, con tal que nosotros nos conformemos al espíritu de la Iglesia, y nos hagamos como ella «todo a todos», por el espíritu acogedor de la adaptación.

Y no son éstas las únicas ventajas. La adaptación no mostrará tan solo sus beneficios en las estadísticas misionales. Contribuirá, según cree-

mos, no sólo al enriquecimiento de las naciones por el cristianismo, sino también al enriquecimiento del cristianismo por las naciones. Dios concede a cada raza aptitudes especiales para el Evangelio de Cristo, y son precisamente esas cualidades específicas las que cada nación pondrá al servicio del Evangelio, una vez que se haya convertido a él. Así aparece de relieve la admirable catolicidad del cristianismo, apto para crecer y desarrollarse no precisamente en lo que concierne a la naturaleza esencial de que fué una vez dotado por Cristo, sino en la forma concreta y en la fisonomía que puede revestir en pueblos y naciones diversas. Lo divino y lo humano se armonizan maravillosamente en la Iglesia de Cristo, cuya vida de gracia no suprime ni destruye las formas naturales, sino que las ennoblece y las perfecciona al ponerlas al servicio del Evangelio para la gloria de Cristo.

La Iglesia está esperando con impaciencia el tiempo en que este mundo no occidental venga a ofrendar sus dones. Los poderes creadores de tantas culturas antiguas y profundamente evolucionadas, traerán, una vez «bautizadas», a su madurez plena, semillas de sabiduría que no han germinado todavía, y harán resplandecer los valores antiguos con el resplandor de nuevos aspectos y de nuevos colores.

«Los pueblos, escribía Pío XII en la Summi Pontificatus, en su desarrollo y en sus diferencias, conforme a las condiciones de vida y de cultura, no están destinados a romper la unidad del género humano, sino a enriquecerlo y embellecerlo con la comunicación de sus peculiares dotes y con el recíproco intercambio de bienes que puede ser, a la vez, posible y eficaz únicamente cuando el amor y la caridad sentida vivamente, unan a todos los hijos del mismo Padre y a todos los redimidos por la misma Sangre divina» [104].

b) *El cristianismo no es exclusivo de una sola civilización.*—Todas las naciones, cuando sus poderes creadores y sus dones particulares hayan sido restaurados en Cristo, pueden encontrar en la Iglesia no sólo un puesto, sino también la ocasión de contribuir con sus contribuciones propias; porque el cristianismo es susceptible de desarrollo, no en su esencia, pero sí en su realidad contingente. No hay una civilización que pueda *ella sola* retener el espíritu cristiano, cautivo de su propio pasado histórico. Ninguna escuela del pensamiento tiene el derecho *exclusivo* de formular el mensaje cristiano. El cristianismo no ha sido confiado, con exclusión, a una liturgia o rito, a un arte o arquitectura. Sea cual fuere su origen, todos están invitados a tomar parte, la que le corresponde de

104. A. A. S., 1939, 520

derecho, en el desarrollo ulterior de la vida, de la verdad y del culto cristianos [105].

Sabemos muy bien que nuestra fe y nuestra caridad sobrenaturales transcienden todas las realidades terrestres, y que al mismo tiempo deben animarlas intensamente. Sabemos también que sólo por un abuso del lenguaje —abuso muy corriente y del que ahora experimentamos las consecuencias—, se habla de civilización cristiana. Porque no hay *una sola* civilización cristiana, sino que hay civilizaciones diversas, multiformes que pueden ser cristianas todas ellas; si en la práctica sólo las civilizaciones greco-romana y eslava han sido las cristianizadas, es nuestra labor actual el cristianizar, «bautizar» a todas las civilizaciones, a *todas* sin excepción, sea cual fuere su evolución, su progreso o su retraso, o que a nosotros nos parezca como tal. Todas las civilizaciones pueden llegar un día a ser cristianas.

105. Voss, *o. c.*, 90.

LA LEY DEL UNIVERSO

TEORIAS *

por

DOMINGO MAYOR, S. I.

* Conferencia leída en el Paraninfo de la Universidad Pontificia de Comillas (6-II-1957).

«*Universa sicut vestimentum veterascent...*
»*Tu autem es idem...*» (Salmo 101).

SUMARIO: Todo en el Universo visible de sí tiende a decaer.

I. ADVERSARIOS: **Bergson** *y su «Évolution Créatrice».* **«Teólogos nuevos». Aristóteles. Heráclito. El Transformismo,** apriorista en sus principios, no ha encontrado en la Ciencia confirmación. **Cuvier** *contra* **Geoffroy.** *Mutua refutación de* **lamarckistas** *y* **darwinistas. Pasteur. Mendel. De Vries. Johannsen.** *«Crisis» del Transformismo*: «¡*No más experiencias*!» **La Paleontología,** *neutral.* ¿Acataremos el «dogma» transformista?

II. NUESTRA TESIS: 1.º **El Cosmos decae** (testimonio de S. S. Pío XII). 2.º **La vida:** *Los animales*; *el hombre* (*en lo fisiológico, en conjunto* —pesimismo transformístico—, *¿el progreso técnico*?).—**Optimismo basado en Dios.**

En mi libro *La Tragedia Griega* asocio yo a Aristóteles y Newton. Bergson asocia a Aristóteles y Kepler. Tales nombres no pueden faltar en ninguna concepción del Universo. Ahora bien, no ha habido filósofo de ciertos vuelos que no haya trazado de cabo a punta su concepción del Universo, llámese ese filósofo Bergson o Aristóteles, Kant o Descartes. Pero ¡quién lo había de pensar! Chesterton asegura que todo hombre debe trazarse su concepción del Universo. «Más importante —dice él con su profundo humorismo medio en bromas medio en veras— más importante que el que el Lord tál sea un consumado político o el Míster cuál un magistral pintor, es que uno y otro se hayan formado una concepción clara del Universo.» Y, si todos debemos, todos podemos; y puedo, por tanto, yo. Quizá me exceda en decir en voz alta ante vosotros lo que tal vez sería mejor recatar en el modesto ámbito de mis propios pensamientos. Os pido me dispenséis. Personas de suma autoridad [1] han hablado «de un

1. Su Santidad Pío XII en su Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias, del 22-XI-1951 (*L'Osservatore Romano,* 23-XI-1951; véase en «Pensamiento», vol. 8, p. 226).

cambio fundamental en la concepción científica del Universo, semejante al efectuado hace cuatro siglos por Copérnico». En el sentido de ese cambio gravita la formulación de ley del Universo que yo propongo.

No una «Natura melior»

Aristóteles empareja ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις, «Dios y la naturaleza» (*De caelo,* A 4, 271 a 33). Esta frase —muy larga de dilucidar— hizo fortuna. En sus Metamorfosis (I 21), Ovidio, describiendo con ínfulas de cosmólogo la confusión y lucha del caos inicial, prosigue:

«hanc *deus* et *melior* litem *natura* diremit»,

«a esta disensión puso arreglo *Dios* y una *naturaleza mejor*», o sea, una naturaleza que sucesivamente fué mejorando, fué evolucionando en mejor. «*Deus* et *natura melior*». «*Natura*» séanos aquí sinónimo de «*Cosmos*».

Prescindiendo —con toda reverencia— de Dios, ya que prescinden nuestros adversarios, proponemos la cuestión: «¿Natura *melior*?» «¿Natura *peior*?» Acaso, «¿natura *aequalis*?»

El «principio de razón suficiente» —que surge imperioso en la mente humana, pese a cualquier intento de agnosticismo, de escepticismo, de malabarismos pseudofilosóficos— el «principio de razón suficiente» rechaza una naturaleza *por sí misma* sucesivamente *mejor*. Admite una igual y una peor. Pero el «principio de razón suficiente» es postergado por quienes se precian de filósofos, y más por quienes se desdeñan de tales, por más que una fundamental filosofía se identifique con la mera racionalidad del hombre. Consultaremos a la Filosofía, y, para quienes renuncian a ésta renunciando a ser hombres, consultaremos a las realidades positivas. Veremos si ellas dan la razón a nuestros adversarios o a nosotros: ellos proclaman como ley una «*Natura* **melior**», y algunos una «*Natura aequalis*». Nosotros proponemos como ley del Universo visible la que formulamos así: **Todo, de suyo, tiende a decaer.**

Pero tranquilizaos. En seguida vendrá a elevarnos quien en la Escritura es llamado «nuestra Roca», quien se definió a sí mismo: «Yo soy el que soy», la plenitud indeficiente del sér. Después de adorarlo postrados en tierra como Moisés, lo suponemos oculto tras nube sagrada, y volvemos nuestra consideración al Cosmos, al Universo visible, o sea, perceptible por los sentidos. Prescindimos del mundo de los espíritus: libres, respecto a ellos nuestra cuestión no ha lugar: en su poder estará decaer o elevarse: «En su mano ha dejado la vida y la muerte, el bien y el mal», dice el Eclesiástico (*Eccli.* XV 14-18). Pero, aun entrando en juego la libertad humana, pasaremos también revista a la vida histórica del hombre.

Plan del trabajo

Expongamos las teorías de nuestros adversarios. Lo son radicalmente los evolucionistas, ya *filósofos* ya *naturalistas*.

Entre aquéllos nos sale desde luego al encuentro Henri Bergson, caracterizado por la enciclopedia *Larousse du XXe Siècle* (art. *Bergson*) como «el más penetrante, el más original y el más ilustre de los filósofos de su tiempo».

El filósofo francés nos hará pensar en la *filosofía griega*: discutiremos la **concepción** del mundo **aristotélica** y la **heraclitiana.**

Bajaremos a enfrentarnos en campo abierto con los **transformistas** —con los transformistas ateos. Digámoslo de una vez para siempre: quienes, creyendo en Dios, comparten la idea transformista, merecen todos nuestros respetos.

Si logramos eliminar a nuestros adversarios, la restante faena, la exposición de nuestra tesis, será fácil y breve.

I. ADVERSARIOS

Bergson

La Evolución-Dios

La idea de la Evolución surge para suplantar la idea de Dios. Bergson —genialmente— ha entendido que los innumerables intentos de explicaciones evolucionistas parciales, resultan insatisfactorios. Él quiere dar una nueva y adecuada explicación evolucionista total. Acierta en plantear de frente el problema. Toda otra explicación evolucionista deja al descubierto algún grave flaco y se pone en ridículo ante hombres de sentido común, porque ni en los hechos aducidos ni en las teorías excogitadas da razón suficiente. Esa razón suficiente de la vida, del mundo, sólo es Dios. El intento de explicación sin Dios, resulta vano. *B. hace a la misma Evolución Dios.* «**L'Evolution Créatrice**» **(La Evolución Creadora)** es el título y la entraña de su principal libro. Claro que B. (al escribir ese libro) es ateo, su posición es intencionadamente, sagazmente ateísta. Él, primero, se fija aguileñamente en la vida: aquí es Dios más ineludible; luego mirará al Cosmos: suprimido Dios de la vida, fácilmente será suprimido del Cosmos. Vamos a presentar las ideas de B. con la fidelidad prosible. Prevenimos que, contra nuestro deseo, lo despojaremos del gran efecto que él en su libro causa, porque a ese efecto contribuyen largamente su brillante imaginación, su deslumbradora erudición, su agilidad mental, su

lenguaje, en fin, su gran talento. Nosotros forzosamente tenemos que entresacar... Lo haremos lealmente.

La vida es una autocreación consciente

La vida es una autocreación y, por tanto, se debe a una voluntad, a una libertad. «Cada momento de nuestra vida es una especie de creación... Nos creamos continuamente a nosotros mismos» (7) [2]. «Para un sér consciente existir consiste en cambiar...: en crearse indefinidamente a sí mismo» (8). Pero, como veremos, según B., la consciencia y aun la supraconsciencia están compenetradas con el Cosmos. Lo dicho, pues, hay que extenderlo *a fortiori* a toda la vida, no sólo a la humana.

> Partiendo de un origen común «mientras el vegetal se dormía en la inmovilidad, el animal, despertando, marchaba a la conquista de un sistema nervioso. Es probable que el esfuerzo del animal llegó a crear organismos aún sencillos, pero dotados de cierta movilidad y sobre todo bastante indecisos de forma para prestarse a todas las determinaciones futuras» (114). La vida «es una creación que se continúa sin fin en virtud de un movimiento inicial. Este movimiento hace la unidad del mundo organizado, unidad fecunda, de una riqueza infinita, superior a lo que ninguna inteligencia podría soñar» (114).
>
> Aquí (114, 115) B. se refiere también a la vida vegetal, indistinta para él de la vida animal, hasta el punto de participar de la que para B. es la gran potencia creadora: la consciencia: «Cuando uno más fija su atención en la continuidad de la vida, más ve la evolución orgánica acercarse a la de una consciencia, en que lo pasado presiona contra lo presente y hace saltar una forma nueva, inconmensurable con sus antecedentes» (29).

«La planta es, pues, generalmente inconsciente. Aun aquí habría que guardarse de distinciones radicales. Inconsciencia y consciencia no son dos etiquetas que uno pueda pegar maquinalmente, una a todo vegetal y otra a todos los animales. Si la consciencia se duerme en el animal que ha degenerado en parásito inmóvil, inversamente ella se despierta, sin duda, en el vegetal que ha reconquistado la libertad de sus movimientos y se despierta en la exacta medida en que el vegetal ha reconquistado esa libertad...» (121, 122). «Si nuestros análisis son exactos (dice B.), la consciencia, o mejor dicho, la supraconsciencia es el cohete cuyas pavesas apagadas recaen en materia [3]. [La materia es el último estadio de la crea-

---

2. Henri Bergson, *L'Évolution Créatrice*[20], Alcan, 1917.—Las citas se refieren a la página.

3. La materia —para Bergson— es el último estadio de la creación producida por la consciencia del Cosmos.

ción producida por la consciencia del Cosmos]. Consciencia aún es la que subsiste del cohete mismo atravesando las pavesas e iluminándolas en organismos. Pero esta consciencia, que es una *exigencia de creación* (subraya B.), no se manifiesta por sí misma sino donde la creación es posible. Ella duerme cuando la vida está condenada al automatismo; se despierta desde que renace la posibilidad de elección» (283).

Creación voluntaria y libre

Despierta o dormida toda creación vital presupone consciencia, y —si B. dice algo más que palabras— también voluntad y libertad. Implícito lo tenemos en lo transcrito. Veámoslo explícito: «El influjo nervioso puede elegir su camino. Desde la más humilde Monera, hasta los Insectos mejor dotados, hasta los Vertebrados más inteligentes, el progreso realizado ha sido sobre todo un progreso del sistema nervioso, con —a cada grado— todas las creaciones y complicaciones de piezas que ese progreso exigía... El oficio de la vida es introducir indeterminación en la materia. Indeterminadas, quiero decir, imprevisibles, son las formas que ella crea al paso de su evolución. Tanto más indeterminada también, quiero decir, libre, es la actividad a la que estas formas deben servir de vehículo» (137). La vida es «cada vez más libre»; pero, más o menos, siempre y dondequiera es y ha sido libre; más aún: ha tenido que ser libre, para irse creando y creando precisamente tal... «Sea como sea..., aquí se trata de lo *vital* (subr. B.) y todo el presente estudio tiende a probar que lo vital está en la dirección de lo voluntario..., de lo *querido*...» (244) [4].

Siempre nueva

De ahí que la vida es absolutamente imprevisible: «No debe olvidarse que la fuerza que evoluciona a través del mundo organizado, es una fuerza limitada, que trata de superarse siempre a sí misma» (137-8). «Lo esencial es la continuidad de progreso que se continúa indefinidamente» (29). Por tanto es imposible toda previsión sobre la vida: «En Astronomía, en Física, en Química... ciertos aspectos del presente, importantes para la ciencia, son calculables en función de un pasado inmediato. Nada semejante en el dominio de la vida. Aquí el cálculo cabe, a lo más en ciertos fenómenos *de destrucción* orgánica. De la *creación* orgánica, al contrario,

4. Bergson se pierde en titubeos. Al cabo de varias páginas (en que se alarga sobre dos clases de orden, uno del espíritu «en actividad libre» —a tal orden es «análoga» la vida— y otro «geométrico») rectifica: «Éste es un orden automático; aquél es, yo no diría voluntario, sino análogo al orden querido (*mais analogue à l'ordre «voulu»*)», o sea, voluntario (252). Bergson propugna «franjas de imprecisión»...

de los fenómenos evolutivos que constituyen propiamente la vida, ni siquiera entrevemos cómo podríamos someterlos a un tratamiento matemático» (21). No podemos, según B., prever «los fenómenos que constituyen propiamente la vida...», porque esos fenómenos son esencialmente evolutivos, creativos... Y, sin embargo, el poeta aseguró: «Los mismos ruiseñores cantan los mismos trinos». El poeta hablaba de ruiseñores de hace dos mil años y de ahora. Con perdón de B., prevemos con toda seguridad que en primavera los ruiseñores de la enramada aquella lanzarán sus románticos trinos, harán recelosos sus nidos, criarán —en tantos días exactos— sus polluelos, iguales a sí y dispuestos a repetir en la primavera siguiente la misma canción...

El «Dogma» evolucionístico

La vida es Evolución en progreso sin fin. Esto es para B. un postulado indiscutible. Desde el título del libro hemos estado leyendo estas ideas: «Lo esencial es la continuidad de progreso que se desarrolla indefinidamente, progreso invisible sobre el cual cada organismo visible cabalga durante el corto intervalo de tiempo que le es concedido vivir» (29). Lo mejor es «atenerse a la letra del transformismo tal cual lo profesa casi la unanimidad de los sabios» —opina B., veremos si ello es cierto en nuestros días. Honra al mismo B. el haber rectificado fundamentalmente sus opiniones al fin de su vida [4 bis]. «Estimamos —prosigue en su libro— que el lenguaje del transformismo se impone a toda filosofía, como la afirmación dogmática del transformismo se impone a la ciencia» (29-9). **Postulado, «dogma»** del Evolucionismo, del Transformismo,

(«Pensamiento creador»)

si bien B. tiene por concebible que esa evolución se deba a un «Pensamiento» creador extramundano: Es necesario «suponer una evolución en alguna parte, ya en un Pensamiento en que las ideas de las diversas especies se habrían engendrado unas a otras, exactamente como el transformismo quiere que las especies por sí mismas se hayan engendrado sobre la tierra, ya en un plan de organización vital inmanente a la naturaleza..., ya en fin en alguna causa desconocida de la vida que desarrollaría sus efectos como si los unos engendraran a los otros» (27). Lo se-

4 bis. Interesará al lector este dato. A un español que deploraba la falta de filósofos en su Patria, respondió Bergson: «Pero vosotros tenéis maestros bastante mejores que todos nuestros filósofos: vuestros místicos S. Juan de la Cruz, Santa Teresa..., que de un salto se han remontado más alto que el umbral a que llegamos nosotros en el esfuerzo de nuestra especulación» (referencia, sin cita, en *Bulletin de l'Association G. Boudé*, 15 IV 4, diciembre, 1956, p. 134).

gundo, la fuerza creadora inmanente a la naturaleza, es el credo de B. que aflora en cada página de su libro: un mundo, una creación sin Dios. La *alternativa a optar* entre un Pensamiento creador y una inmanencia de la naturaleza muestra la ductilidad típica de B. Decimos «ductilidad» por no decir la ambivalencia sofística continua en sus razonamientos. No pasamos por esa *alternativa a optar* alegremente. Hay una diferencia esencial entre un «Pensamiento creador» y un vitalismo inmanente de la naturaleza. Tampoco aceptamos el **postulado-dogma del Evolucionismo.** Más adelante diremos por qué.

Bergson, nuestro aliado...

Pero adelantemos que B. mismo nos impele a rechazar el Transformismo (y barajamos ambos términos —Evolucionismo y Transformismo— [5] como lo hace B.). Nos impele, al pulverizar las explicaciones de los transformistas y al darnos él en substitución explicaciones tan ineptas como las de ellos. El mecanicismo es ridículo, dado el diverso desarrollo de el huevo de un molusco y el de un vertebrado, de idéntica composición química (81). «Ha llegado el momento —afirma B. por otra parte— de establecer que, si el mecanicismo no basta para dar razón de la evolución [diríamos nosotros, de la vida], el medio de probar esta insuficiencia no es detenerse en el concepto clásico de la finalidad, aún menos el encogerla o atenuarla, sino, al contrario, el ir más lejos que ella» (57). B. rechaza mecánicismo y finalismo. Si bien no se ve cómo puede rechazar éste; cuando tiene, nada menos, que recurrir a un «Pensamiento creador» o a la consciencia creadora del mundo.

Instinto e inteligencia

> La vida es «una imprevisible creación de formas» nuevas (49). Nos fijaremos en un paso de la evolución: la diferenciación del instinto en los animales y la inteligencia en el hombre. Nos acaba B. de decir que «torpor vegetativo (de las plantas), instinto (de los animales) e inteligencia» (del hombre, 146) no implican «una diferencia de intensidad ni de grado, sino de naturaleza» (147). Y prosigue: «Se trata ahora de mostrar que la inteligencia y el instinto, también ellos dos, se oponen y se completan. Pero digamos desde luego por qué uno se siente tentado a ver aquí actividades de las que la primera sería superior a la segunda y se le sobrepondría, siendo así que en realidad no son cosas del mismo orden ni tales que se sucedan una a otra ni se les puedan asignar precedencias. Es que la inteligencia y el instinto, habiendo empe-

5. Más propiamente, *Transformismo* se dice de los vivientes, *Evolucionismo* se extiende a todo el Universo.

zado por compenetrarse, conservan algo de su origen común. Ni una ni otro se encuentran jamás en estado puro. Hemos dicho que en la planta pueden despertarse la consciencia y la movilidad del animal que se han dormido en ella, y que el animal vive bajo la amenaza constante de un cambio de agujas a la vida vegetativa. Las dos tendencias de la planta y del animal se compenetraban al principio tan bien que no ha habido jamás ruptura completa entre ellas: la una continúa acechando al otro; dondequiera los encontramos mezclados; lo que difiere es la proporción. Así para la inteligencia y el instinto» (147). «La naturaleza ha debido vacilar entre dos modos de actividad psíquica, uno asegurado para éxito inmediato, pero limitado en sus efectos, el otro aleatorio, pero cuyas conquistas, si llegaba a la independencia, podían extenderse indefinidamente. El mayor éxito fué obtenido, también aquí, del lado en que había mayor riesgo. *Instinto e inteligencia representan pues dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un mismo y solo problema*» (155). «*La planta tiene instintos*» (155). «*Hay cosas que sola la inteligencia es capaz de buscar, pero que, por sí misma, ella no las encontrará jamás. Estas cosas el instinto sólo las encontraría; pero no las buscará jamás*» (164).

Explicación del instinto

B. revisa las «ingeniosas teorías de la biología evolucionista» (183): neodarwinistas y neolamarckistas. «La primera (dice) es completamente incapaz de explicar instintos tan sabios como los de la mayor parte de los Insectos» (183). «Ahora bien, es evidente que en la mayoría de los casos no es por vía de simple acrecentamiento por donde el instinto ha podido perfeccionarse: cada pieza nueva exigiría en efecto, bajo pena de echarlo todo a perder, un remanejamiento completo del conjunto. ¿Cómo esperar del acaso tal remanejamiento?... Nadie sostendrá que el acaso pueda realizar semejante milagro. Bajo una u otra forma, se acudirá a la inteligencia.» Pero aun las explicaciones que se dieran sobre los animales, «no se ve cómo se extenderían al mundo vegetal» (184). Tras largas explicaciones llegamos a casos como el del Sphex (avispa de alas amarillas) que hiere los centros motores del grillo para que, sin morir, quede paralizado y sea alimento a las crías del Sphex. Lo que fuerza a prestar al Sphex la ciencia de un entomólogo e ir aprendiendo «una a una las posiciones de los centros nerviosos de su víctima» (188). Total, que tenemos que «detenernos ante el instinto como ante un insondable misterio» (190). De este que para otros transformistas es «un insondable misterio», B. por fin da con la explicación. Todo se explica «si l'on supposait entre le Sphex et sa victime une sympathie (au sens étymologique du mot) qui le renseignât du dedans, pour ainsi dire, sur la vulnerabilité de la Chenille», «si uno supusiera entre el Sphex y su víctima una simpatía (en el sentido etimológico de la palabra) que le enseñase por dentro,

por decirlo así, acerca de la vulnerabilidad de la oruga» (*sic*; 188-9). Al fin de este capítulo en el ejemplar que he manejado, algún lector impulsivo escribió a lápiz: «Me parece que todo esto no es más que palabras»...

El por qué de la vida

En otro punto B. no parece encontrar ningún misterio, ningún enigma: en el comienzo de la vida: que en la tierra en un momento geológico haya aparecido la vida. Tampoco se queda corto ante el problema de la diversificación de la vida: «La vida desde sus orígenes es la continuación de un mismo y solo impulso que es repartido entre líneas de evolución divergentes. Un algo se ha incrementado, un algo se ha desarrollado por una serie de adiciones que han sido otras tantas creaciones» (57-8). Existe —no nos dice B. desde qué tiempo, debe de ser en todo tiempo— existe «un élan originel de la vie» («un impulso original de la vida», 95, 105), «una tendencia de la vida a obrar sobre la materia bruta» con cierto carácter «de contingencia, que implica al menos un rudimento de elección» (105). Se da por supuesta la existencia de la vida, pero no se nos dice cómo ni cuándo empezó esa existencia: quizá en algún momento se nos diga: atención.

«Podemos dar un paso más arriba: *El mismo impulso que ha llevado al animal a darse nervios y centros nerviosos, ha debido llegar en la planta a la función clorofílica*» (124). Al leer estas y otras mil maravillas, en nuestro espíritu surge insistentemente la pregunta de: «¿Por qué, por qué? ¿Cuál es la razón de la iniciación de ese impulso, cuál la de la naturaleza progresiva, creadora de ese impulso?» B. continúa a renglón seguido casi: «Supposons...»

> «Supongamos que en el fondo de la vida haya un esfuerzo para introducir la mayor suma posible de indeterminación. Este esfuerzo no puede llegar a crear energía. El problema es por tanto acumular energía solar, preparar una carga de explosivo» (125). «Ahora bien, es probable que la vida tendía al principio a obtener de golpe la fabricación del explosivo y la explosión que lo utiliza. En este caso, el mismo organismo que habría almacenado directamente la energía de la radiación solar, la habría gastado en movimientos libres en el espacio. Y por eso debemos presumir que los primeros seres vivientes han tratado, por una parte, de acumular sin descanso energía tomada del sol y por otra parte de gastarla de una manera discontinua y explosiva» etc., etc. (126). Francamente este «debemos presumir...» no nos vale una respuesta al acuciante «¿por qué?». Un poco de paciencia. Y, por de pronto, encontramos la explicación de que la vida es una tendencia: «Una tendencia no obtiene todo lo que pretende si no es contrariada por ninguna otra tendencia...: se presentaría este caso en el domi-

nio de la vida, donde hay siempre implicación recíproca de tendencias antagonistas» (14). Volvemos al mito de Empédocles.

Una sola palabra lo explica todo: Creación. Idea fundamental para B. es que la consciencia es esencialmente creadora: nuestras vivencias conscientes son siempre nuevas... Respondemos: Aun suponiendo esto verdad (cosa que nos inmunizaría radicalmente contra el aburrimiento...), de novedad a creación va un trecho... Pero aun así, aunque una imprenta creara folios nuevos, surgiría la cuestión de cómo ella se creó hasta hacerse tal máquina, y cómo se crearía ulteriormente hasta hacerse un modelo de última perfección (vivencia consciente del mono trocada en vivencia consciente del hombre, trocable a su vez en la del superhombre, y sucesivamente...). Observaciones de este género no arredran a B.: «Supongamos que lo físico es lo psíquico invertido» (220), que, presumimos, podrá desinvertirse...

Pero, en fin, ¿por qué causa empezó a existir la vida en nuestro planeta? Esta formidable pregunta parece como si hiciera sonreír a B. La vida, nos responde (277), es deudora a muchas contingencias. Dos cosas solas le son necesarias: 1.ª, una acumulación gradual de energía; 2.ª, una canalización elástica de esa energía» (277). Por tanto la vida, «teóricamente al menos», podría darse en otros componentes químicos y en otros astros (277-8). Como se ve, todo sencillísimo. Podemos desde luego empezar con la vida —eso sí, un poco vaporosa: «Entre esta vitalidad leve y vagarosa y la vitalidad definida que nosotros conocemos, no hay apenas más diferencia que, en nuestra psicología, hay entre el estado de sueño y el de vigilia. Tal ha debido ser la condición de la vida en nuestra nebulosa antes que la condensación de la materia estuviera acabada...» (279). Esto huele a sofisma deliberado. De no ser así, ¿nos hablará B. en serio? Le observaríamos honradamente que la vida —concreta— nos parece menos fácil y sumamente delicada. Requiere indispensablemente una serie bastante complicada de condiciones concretas: a poco que disminuyera la relativamente pequeña cantidad de ozono de la alta atmósfera, que absorbe la mayor parte de los rayos ultravioleta, toda vida orgánica sería imposible en la tierra. Es uno de tantos ejemplos...

Palabras, palabras...

Pero conste que B. nos habla en serio. Se remite repetidas veces al sentido común (9, 166). También hace alusión al principio («loi») de causalidad, a «nuestra costumbre consciente de encadenar las mismas causas con los mismos efectos» (48). Por otra parte nos asegura que en el universo inorgánico «nada se crea, ni forma ni materia. Lo que el grupo será, está ya presente en lo que es, con tal que uno comprenda en lo que él es todos los puntos del universo con los que se le supone en relación» (9).

En el mundo no aumenta ni un solo átomo (261). B. tiene por inútil cualquier filosofía que, como la nuestra, se remite a Dios, «un dios ineficaz» (215), según B. Por otro lado, B. no quiere «una materia eterna», como, p. e., la de Aristóteles (215). Él, como Goethe, prefiere una acción, un brotar de cohetes de un inmenso «buquet»: cohetes que son inicialmente consciencia del Cosmos y cuyas pavesas son finalmente materia del Cosmos... «Dios así definido (el Dios cristiano) no ha hecho nada; él (el dios de B.) es vida incesante, acción, libertad. La creación así concebida, no es un misterio: la experimentamos en nosotros desde que obramos libremente» (270).

Una última palabra es la clave de los grandes problemas: «La durée immanente au tout de l'univers», «la duración inmanente al todo del universo». Sin más, tenemos la «élaboration continue de l'absolument nouveau» («la elaboración continua de lo absolutamente nuevo», 11-12). «Todos los vivientes se atienen y todos ceden al mismo formidable impulso. El animal toma su punto de apoyo sobre la planta, el hombre cabalga sobre la animalidad, y la humanidad entera, en el espacio y el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado de cada uno de nosotros, y delante y detrás de nosotros, en un ataque irresistible, capaz de arrollar todas las resistencias y de franquear muchos obstáculos, aun acaso la muerte» (293-4). El lector impulsivo ha vuelto a lapicear al margen: «Palabras...»

B. todo lo explica muy fácilmente con unos cuantos balanceos y unas cuantas palabras: «creación», «duración inmanente», «impulso original» («un élan originel»): impulso en el animal para hacerse hombre, impulso en la planta para hacerse animal, impulso en el Cosmos para hacerse vida, impulso en la nada para hacerse materia —recordad el cohete cuyas pavesas caen transformadas en materia—. Pero ¿de dónde viene ese cohete? B. no lo dice. Él por otra parte afirma que el mundo no ha aumentado ni un solo átomo; si bien expresamente rechaza «una materia eterna» como la de Aristóteles: él prefiere su «bouquet», su ramillete, su haz de cohetes. Y todo lo resuelve con sus «supposons», supongamos: «Supongamos que en el fondo de la vida hay un esfuerzo para introducir la máxima indeterminación», «supongamos que lo físico es lo psíquico invertido». Pero lo psíquico existió en el Cosmos cuando empezó a autocrearse. ¡Palabras...!

Para terminar, oigamos al mismo B. describir su filosofía. No es como la de Platón y su caverna (B. lo protesta expresamente). «Un flúido bienhechor nos baña: de él sacamos la fuerza para trabajar y para vivir. De este océano de vida en que estamos sumergidos, aspiramos sin cesar a algo, y sentimos que nuestro sér, o al menos la inteligencia que lo guía, se ha formado allí por una especie de solidificación local. La filosofía no puede ser sino un esfuerzo para fundirse de nuevo en el todo. La inteligencia, reabsorbiéndose en su principio, revivirá hacia atrás su propia géne-

sis» (209). «En esto consiste la vida y la acción libres. Dejémonos avanzar...; en vez de obrar, soñemos...» (220).

Nos vienen ganas de poner como epifonema, adaptándolo, el que pone Shakespeare a su famoso soneto del amor: «Si esto es error y se me prueba, jamás he escrito yo, ni ha amado jamás ningún hombre». «Si esto es filosofía, jamás filosofe yo, ni jamás filosofe ningún hombre...».

¡Y pensar que en once años se hicieron veinte ediciones de «L'Évolution Créatrice» de B.! Otra vez se cumple la observación de Tertuliano: «Gens incredulorum credula». Donde no hay fe, hay credulidad.

B., que había sido el oráculo de Francia durante medio siglo, al fin rectificó, y aceptó la idea católica, aunque oficialmente no se hiciera católico.

* * *

B. tiene a gala aducir a Aristóteles en su texto original. El ensayista francés —como ha ocurrido a otros filósofos modernos— acusa profundos surcos y semillas del pensamiento griego, cuando él los mienta y también cuando no. En los griegos nos hemos de fijar —pues no alardearemos de erudición en la filosofía india, casi única aducible de la antigüedad, ni tampoco en la filosofía moderna. Y de los griegos nos limitaremos a ciertos «teólogos nuevos», criticados por Aristóteles, al mismo Aristóteles y a Heráclito.

Teólogos nuevos

En su recorrido de los sistemas cosmológicos y metafísicos, Aristóteles (*Metaph.* 1091 29-36, Didot II 634 25-39), reseñando una metafísica que pone como elementos originales del Cosmos los números, escribe estas palabras, que podrían tener como glosa el sistema bergsoniano: «Surge la cuestión... de cómo se comportan respecto a lo bueno y lo óptimo los elementos y los principios...: si algunos de ellos son lo bueno y lo óptimo o *lo bueno y lo óptimo* se produce posteriormente. Pues parecen admitir esto ciertos modernos teólogos (es decir, metafísicos), los cuales responden que no <son elementos ni principios lo bueno y lo óptimo>, sino que, evolucionando («progresando») la naturaleza [de los seres], aparecen lo bueno y lo óptimo.» Nos llevaría muy lejos dilucidar el contenido y las ramificaciones doctrinales de estos no sin cierto matiz de ironía denominados «teólogos modernos» —en contraposición a otros «teólogos» (cosmólogos) citados por Aristóteles. Éste impugna, de seguro, al primer sucesor de Platón en la dirección de la Academia, su sobrino Espeusipo, al que expresamente ha nombrado antes en otro texto que traducimos: «Cuantos,

suponiendo, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo mejor y más excelente no está en el principio, por ser, sí, los principios causas de las plantas y animales, pero estar lo bueno y perfecto en los vivientes desarrollados de esas causas, no piensan acertadamente» (*ibid.* 1072 B 30-34, Didot II 606 2-6). Estos evolucionistas griegos diríase presagian la ontegénesis-filogénesis de los modernos, si bien aducen, no la evolución del embrión, sino la del animal joven, como prueba de una evolución universal. Aristóteles refuta a sus contemporáneos insinuando el no cumplimiento del principio de razón suficiente: «El semen —dice A.— proviene de seres perfectos, y no es lo primero el semen, sino lo perfecto» (*ib.* a continuación). Los resultados experimentales de la transmisión de la herencia, que, como veremos, desconcierta irremediablemente a los transformistas, dan al argumento de A. una fuerza que él no adivinaba. Pugna aquí, pues, A. contra nuestros antípodas, los transformistas.

Aristóteles: progresión y fixismo

Sin embargo también ofrece él un peligroso aspecto evolucionista, si bien nos es casi más contrario su majestuoso fixismo. A., que destrona a las «ideas» platónicas de sus alturas divinas para inmergirlas en las categorías de seres —de vivientes, en particular— plasmadas en especies, especies fijas e incorruptibles, como lo son las ideas platónicas, es caracterizado como antitransformista. Empero Überweg-Praechter [6] contiene un párrafo de temible alcance. Para A. «la naturaleza terrestre, según el principio de la finalidad, produce —por un siempre más perfecto sometimiento de la materia a la forma— una serie escalonada de seres vivientes, de modo que aun aquí resalta el principio de la Evolución». Se nos objetará: Pero ¿quién de este párrafo ni de la idea aristotélica que él refleja, podrá inferir ideología evolucionística en A.? Entendámonos. En A. hay un germen grave de Evolucionismo, en cuanto que él admite —para una amplia serie de animales inferiores— la generación espontánea, y la generación espontánea induce lógicamente al Evolucionismo. Esto aparte, A. concibe el conjunto de todos los seres (no ya sólo de los vivientes) como una gradación ascendente desde la materia prima, que sería una mera potencia, hasta el Sér supremo, que es acto puro. La materia tiende a la forma, y materia y forma tienden siempre hacia formas superiores. En cada peldaño de esta gradación una forma, con la materia bajo sí actuada, constituye materia para otra forma superior: la substancia físico-química es materia para la substancia orgánica; aquí, del grado vegetativo, se sube al sensitivo; que es base material para la intelección; en la que el

6. Überwegs Geschichte der Philosophie - Praechter, *Die Philosophie des Altertums*[12] p. 384.

entendimiento paciente es potencia (cuasi materia) para el entendimiento agente; forma que es difícilmente discernible del Acto Puro. Gradación en que —merced a una tendencia necesaria y connatural (diríamos, *a se*) hacia la perfección divina— la serie de lo óntico progresa ascensionalmente hacia el Acto Supremo y Puro, participando necesaria y connaturalmente de lo que es esencia misma del Acto Puro, o sea, de la forma. Si añadimos que esa forma, según una famosa frase del Estagirita, es vida (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, «la enérgueia del nous es vida», *Metaph.* 1072 B 26-7, DIDOT II 605 49), veremos qué fácilmente se podría trasladar el sistema óntico de Aristóteles a lenguaje bergsoniano. Para A. Dios (que no ejerce sobre el universo más que una causalidad de nombre) Dios no es más que una pieza, la pieza suprema del tinglado ontológico; por tanto, no es Dios. Tan desaparece el linde entre el Universo y Dios, que el Cosmos estelar de las altas esferas es incorruptible, es para A. literalmente divino, dios. Para él el Cosmos, en conjunto, es eterno, necesario: ¿qué más queda sino decir «divino»? Y ¿qué más queda sino decir «panteísta», o, si se prefiere, ateísta, ya que, repetimos, un dios tal no es Dios? Nosotros propondremos por ley del Universo la tendencia a decaer como propia de toda creatura, a distinción del Creador, Sér-Plenitud que, único, eleva, aun desde el abismo de la nada. Véase si podemos considerar a A. como contrario a nuestra posición.

Y reparemos en un grave fallo de A., que, en diversos modos, es común a él y a los evolucionistas. A. imagina un como Evolucionismo estático y, por tanto, contradictorio. Para él el Cosmos es un tornillo sin fin de pura fantasmagoría, sin verdadera razón de ser. Pues, si hay en él esa tendencia progresiva, ¿por qué ese progreso no ha ascendido en todos y cada uno de sus grados hasta el grado supremo? La objeción, agravada para los transformistas, es para ellos un bochornoso atolladero: ¿por qué los vivientes no seguimos evolucionando? Y ¿qué razón de ser tiene la evolución cuando la vida está destinada a desaparecer en una sucesiva fase geológica de la tierra?

HERÁCLITO: ALCANCE DEL «TODO FLUYE»

En este fallo no incurrió Anaxágoras, porque, si bien con una lamentable deficiencia, ideó al Nous como verdadero Dios del Cosmos. Ni tampoco incurrió —gracias a otra intuición genial, aunque totalmente opuesta a la de Anaxágoras: éste fué teísta, el otro luciferinamente ateo —tampoco incurrió Heráclito, que asignó al Cosmos un devenir en sucesiva y eterna alteración —ascendente y descendente.

No podrá tildársenos de mal pensados si en el río heraclitiano —«No entrarás dos veces en el mismo río»— [7] encontramos el

germen de la que podría parecer más propia y fundamental concepción de Bergson. Éste, además, en el filósofo «sombrío» pudo aprender a la vez esa indistinción de los contrarios tan empleada por él disimuladamente y por Hegel en toda su crudeza, aunque en la vistosa formulación de tesis, antítesis, síntesis.

El πάντα ῥεῖ, «todo fluye», que ponía nervioso a Platón y entusiasmaba a Bergson y a Hegel, es argumento tan inconsistente como el agua misma, en favor de cualquier sistema evolucionista. «Todo fluye», «no entrarás dos veces en el mismo río»: «Por tanto —arguyen los evolucionistas—: Nada se repite, nada es estable; por tanto (añaden aún con cierta lógica a medias), los seres progresan». Pero a los evolucionistas les responden las realidades repitiendo con los ruiseñores de antaño los mismos trinos, ya que los ruiseñores son específicamente los mismos y de año en año se repiten... La verdad del πάντα ῥεῖ, «todo fluye», no es otra sino que la existencia de toda creatura se verifica con duración sucesiva en el tiempo.

Pero el πάντα, «todo», encierra una enorme y notoria falsedad en que no reparan los evolucionistas, pero que Heráclito trató de justificar. Si no hubiera más que un río que fluye, o sea, que desciende, tal río hubiera acabado de descender hace una eternidad. Las especulaciones de Bergson sobre el tiempo son cavilosidades. Heráclito al menos asignó al Cosmos una razón suficiente, aunque falsa: la compensación pendular de un ascender contra el descender motivada en una aseidad panteística, compensación gratuita (el río corre siempre hacia abajo, nunca hacia arriba), pero al fin compensación. Ni Bergson ni Aristóteles ofrecen algo que pueda presentarse como razón suficiente del ascender que ellos idearon [8]. De ahí que Bergson no haya de tener seguidores (el mismo Bergson fué el primer desertor) y Aristóteles —por no discutir si tuvo seguidores o desertores— hubiera podido ver el pensamiento griego, en su manifestación más sincera y digna, retornar a Heráclito: eso hicieron los estoicos. Si algo vale el πάντα ῥεῖ de Heráclito, es en apoyo de nuestra tesis: Todo el Universo creado tiende a decaer; el río corre, corre, corre, pero siempre hacia abajo. Lo discutiremos en seguida.

El Transformismo

Luchas intestinas

Pero antes tenemos que enfrentarnos con el Transformismo: él es progreso, ambicioso, esencial progreso de la naturaleza. Él sostiene por

7. Diels, *Vorsokratiker*[5], 22 (12) A 6.
8. Amén de ser desmentidos —cada uno a su modo— por la realidad.

sistema que «*natura melior*». Es, por tanto polarmente adversario nuestro. Una observación para empezar. Hemos dicho que Bergson nos hace una magnífica labor con su eficaz refutación de las diversas explicaciones transformísticas. La verdad es que esa labor nos la prestan generosamente todos los transformistas, ya que también aquí medio mundo se ríe del otro medio: los dos bandos en que se reparten, darwinistas (neodarwinistas) y lamarckistas (neolamarckistas), se refutan mutuamente con tanto ardimiento como eficacia. Mutuamente se conocen muy bien los flacos, que son fenomenales (O. 171-4 y *passim*) [9]. «En el s. XX —dice un transformista de nota— el transformismo contará cada vez menos con enemigos de fuera (¡eso habrá que verlo!...). Su historia se reducirá a sus luchas internas» (O. 174).

Su Santidad Pío XII en la «*Humani Generis*» [10] advierte: «Unos (hombres de estudio) admiten, sin discreción ni prudencia, el sistema evolucionístico, que en el mismo campo de las ciencias naturales no ha sido todavía probado indiscutiblemente, y pretenden que hay que extenderlo al origen de todas las cosas, y con osadía sostienen la hipótesis monística y panteística de un mundo sujeto a perpetua evolución. De esta hipótesis se valen los comunistas para defender y propagar su materialismo dialéctico y arrancar de las almas toda noción de Dios.»

Ninguna persona razonable negará mesura y sensatez a estas palabras. Veremos que hay muchas personas no razonables. Bien. Como el mismo Sumo Pontífice en la citada Encíclica [11] inhibe la intervención de la Iglesia respecto al Transformismo, haremos caso omiso del testimonio pontificio.

Desmoralización

Los transformistas, como diría San Agustín, «buccis crepantibus», o, como dice el articulista de Espasa [12], queriendo «aturdir con su estruendosa propaganda», rehusan a los no transformistas el derecho a hablar. Es una discusión en que nuestro adversario pretende vencer a gritos; pero nosotros no nos dejamos convencer a gritos. Ellos dicen: «Nosotros somos la Ciencia, no admitimos más que la Ciencia, rechazamos toda Filosofía». Vamos a verlo.

Un testimonio previo: «Todos los que han leído el tomo V de la *Encyclopédie française* (1937) se habrán sorprendido ante una extraña paradoja. Los numerosos y eminentes sabios que han redactado los artículos,

---

9. Paul Ostoya, *Les Théories de l'Évolution*, Payot, Paris, 1951. Las citas (precedidas de O.) remiten a la página.
10. *Act. Apost. Sed.* T. 42 (1950), p. 562.
11. *Ib.* p. 575.
12. T. 63 p. 981, art. «Transformismo».

lo han hecho todos con espíritu evolucionista. No hay, por decirlo así, más cuestión que evolución de un extremo al otro de la Obra. Pues bien, las conclusiones generales, debidas a la pluma de Paul Lemoine abocan a negar rotundamente la evolución. Y aún más, Paul Lemoine pretende sacar de citas bien escogidas la prueba de que todos sus colegas, aun hablando en lenguaje transformista, no creen en la evolución ni lo más mínimo». Esto nos lo refiere un transformista a ultranza, Paul Ostoya en su libro «*Les Théories de l'Évolution*» (Payot, 1951, p. 300), libro recomendado por Roger Heim (miembro del Instituto de Francia, Director del Museo Nacional de Historia Natural) «como una de las más completas historias, en lengua francesa, del transformismo», libro escrito «con una objetividad a la que todos rendirán homenaje» (p. 12). ¡Pase lo de la objetividad! Volviendo al testimonio transcrito, la actitud de Paul Lemoine nos hace sospechar que en las afirmaciones «científicas» de los transformistas se esconde un triste escepticismo [13].

Nuestra posición

Frente a esas afirmaciones formulamos tres afirmaciones que vamos a probar: 1.ª *El Transformismo nació como* **un apriorismo** *pseudofilosófico, remitiéndose a ulteriores pruebas científicas.* 2.ª **Esas pruebas** *científicas, o* **no son científicas,** *o son* **positivamente antitransformistas,** *o son* **neutrales.** 3.ª *Por tanto el Transformismo* **no puede** *—decorosamente—* **ostentar** *el marchamo* **de la «Ciencia».**

1.ª El Transformismo nació como un apriorismo pseudofilosófico

En el *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (Diccionario de las Ideas Filosóficas), 1927, de Eisler, artículo «Evolution» (p. 420) leemos: «El Evolucionismo como sistema lo han fundado Spencer, Haeckel y otros. Evolucionismo y Apriorismo no se excluyen». Y remite a «Apriorismus» (p. 92): allí cita a Spencer y Haeckel. Que Haeckel, por mantener su apriorismo, saltará por encima de la probidad científica empleando el fraude, es cosa notoria. Que Spencer fuera apriorista, lo veremos en seguida.

«Filosofía» y Diletantismo

Pero tomemos el agua de más arriba. Spencer y sus contemporáneos reciben ya la idea transformista, suscitada no ciertamente con espíritu

13. En pp. 130, 135 traducimos de Ostoya otra expresiva confesión de escepticismo

científico. Prescindimos de antecedentes encontrables en filósofos idealistas o panteístas —el profesor de la Universidad de Tübingen Walter Zimmermann, en su libro «*Evolution*» (1953), cita entre los preevolucionistas a Schelling. De Lamarck leemos en el grande *Larousse du XXe Siècle* (Art. Lamarck): «Él comenzó a precisar ideas que se difundían a fines del s. XVIII sobre la mutabilidad de las especies». Larousse se remite a la «*Philosophie Zoologique*» de Lamarck. La «**Philosophie**», nótese. Entre los pretransformistas aducidos por Ostoya, típico es Charles Bonnet, que escribió la «*Pangénesie Philosophique*» (1768). Pero Ostoya observa (35): «Mientras los naturalistas de profesión discutían sobre detalles, la gran idea de la Evolución nacía en el espíritu de un matemático y un filósofo, ambos biólogos diletantes, Maupertuis y Diderot». O sea, mientras los científicos a lo Linneo se dedicaban a su paciente labor científica, dos pseudofilósofos procreaban el Transformismo.

Dogmatismo

Ostoya, en efecto, considera como primer transformista a **Pierre-Luis Moreau Maupertuis** (1698-1759). Maupertuis [14], rivalizando con Voltaire, chancea y filosofa en sus Ensayo de Cosmología, Sistema de la Naturaleza, etc.: «Seguramente merecería la atención de los filósofos» —dice él mismo sobre una idea suya (O. 40). Ostoya concluye (42): «Maupertuis, el primero, ha enunciado de una manera integral la hipótesis transformista. ¿Qué le falta para ser fundador del Transformismo? La seguridad dogmática (la assurance dogmatique), el temperamento combativo, el encarnizamiento para convencer, el coraje para repetir infatigablemente. Él era demasiado prudente, demasiado tolerante... Ello no impide que tenga el más hermoso puesto en la historia del Transformismo: el primero». No es el retrato de un científico...; ni tampoco son muy científicos los procedimientos proclamados por Ostoya como transformísticos: *dogmatismo*, machaqueo y gritos —y, podríamos añadir, desvergüenza para fingir: caso de Haeckel, caso «Pildown», etc.

No nos detengamos sobre Diderot: «¡Feliz el filósofo sistemático a quien natura ha dado una fuerte imaginación, una gran elocuencia, el arte de presentar sus ideas bajo imágenes impresionantes y sublimes!» Esta parrafada de Diderot aduce por remate Ostoya, que comenta: «La autoridad no se confiere, se toma. Aquel se impone que afirma rotundamente. Así lo harán Lamarck, Darwin, Weismann, De Vries» (47). Y no hablemos de Haeckel, el dogmatista fanático, y de Spencer, el ensayista

14. Véanse extractos de él en Ostoya, pp. 37 ss.

autodidacto y audaz que se preciaba de haber sido siempre evolucionista [15] (luego *se empieza* por el Evolucionismo y *después* se buscan los datos).

Lamarck

Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) pasa por fundador del Transformismo: Generación espontánea [16], «la función crea el órgano», árbol genealógico de los animales, hasta el hombre —con moral inclusive—, todo, producto sistemático de la materia (O. 91). A Lamarck lo caracteriza el título de su principal obra: «*Philosophie Zoologique*». Lamarck es un pseudofilósofo. Ostoya escribe de él (112): «Iluminado por su idea, impaciente por imponerla, Lamarck procede por deducciones lógicas, pero un poco apresuradas; reduce sus ejemplos a esbozos brillantes y superficiales». En la *Encyclopédie moderne* Bory de Saint-Vincent lo llama «gran filósofo» (O. 102). Todo en él es —perdónesenos— filosofía, nada ciencia. Para Lamarck es indiscutible que la posición vertical, ahora excepcional en los monos, acabará por ser en ellos habitual, y en el hombre será posición de reposo: dormiremos de pie. Para Lamarck la mancha pigmentaria de los vivientes inferiores se ha transformado —por la fuerza mágica de la adaptación— en ojo de vertebrado, en nuestros ojos. Etc., etc. Cuvier, el gran Cuvier, encargado de hacer su oración fúnebre, «lo aplastó con su desprecio» —dice (O. 95), aun siendo entusiasta admirador suyo, Ostoya, que añade (210): «En la segunda mitad del s. XX paleontólogos que han intentado integrar su ciencia en la genética neodarwinista, han echado por la borda lo que les quedaba de bagaje lamarckiano».

Cuvier contra Geoffroy

En sus comienzos el Transformismo nace, no de la Ciencia, sino contra la Ciencia. El gran **Georges Cuvier** fué enemigo declarado de Lamarck, como lo fué del admirador de éste **Etienne Geoffroy Saint-Hilaire.** Cuvier, cuando entendió de qué se trataba, se situó decididamente contra el Transformismo. Y él mantenía su posición de «*s'en tenir à l'exposé des* **faits positifs**» (atenerse a la exposición de los hechos positivos). Geoffroy al contrario pretendía: «Nuestras más nobles facultades, el juicio y la sagacidad comparativa, no deben ser expulsados de la Ciencia; tras el establecimiento de los hechos, deben advenir las consecuencias científicas» (O. 96). ¡Consecuencias científicas! «Su importancia (de Geoffroy)

15. «Fué prácticamente un autodidacto.» «Spencer proclama haber sido siempre evolucionista» (*Encyclopaedia Britannica*[14], T. 21, p. 202).

16. Al principio la negó (*cfr.* O. 65), pero luego la afirma literalmente (O. 82). ¡Es tantas veces ilógico!

—escribe Zimmermann, p. 358— está en que, aunque con formulación frecuentemente fantástica, ha intentado expresar la unidad de un plan constructivo a través de todo el reino animal en forma filogenética». «De hecho presunciones *a priori* pueden tomarse con demasiada facilidad por los naturalistas como hechos realizados y aplicadas como principios generales». ¡Otra vez lo *a priori*! No es extraño que fervientes transformistas como Zimmermann caractericen de ese modo a Geoffroy, entre cuyas teorías, figuran estas: «Los peces son embriones permanentes de las clases superiores»; vertebrados y articulados pertenecen al mismo sistema; los artrópodos «viven en lo interior de su columna vertebral la espalda abajo y el vientre arriba»; de los reptiles a los pájaros se pasó, no de un modo insensible, sino «por un accidente poco considerable en su producción, pero de importancia incalculable cuanto a sus efectos»: un pequeño cambio en el saco pulmonar, del que se siguió todo lo propio de los volátiles, hasta la vistosidad de sus plumas... (O. 87-101). Científico así, era Geoffroy Saint-Hilaire, autor de la «*Philosophie anatomique*», ruidoso contradictor de Cuvier.

Darwin

Y ¿qué decir —sumariamente— de Darwin? [17]. Que ya recibió hecha y derecha la idea del Transformismo [18]; que añadió —o redondeó la idea ya sugerida por Lamarck de— la selección natural; que, como la selección natural no explica, sino presupone los cambios y, por tanto, es inútil, los neodarwinistas han imaginado, a lo Bergson, «una selección creadora» (O. 266), esencialmente diversa de la Darwin, pero tan caprichosa como ella; que, en vista de lo inútil e infundado de las explicaciones de Darwin [19] (p. e., supuestos erróneos de transmisiones de herencia) [20], desde Naegeli (1884) transformistas como Baer, Bateson, De Vries (llamados neodarwinistas) dejan a un lado las aportaciones concretas de Darwin [21];

17. Ostoya y Walter Zimmermann (*Evolution*, 1953) en los índices de autores remiten a los amplios extractos e informaciones sobre Darwin. En el *Dictionary of Philosophy* de Baldwin (1928, p. 353) se comienza reconociendo la menguada base científica con que empezó su labor Darwin. Éste extendió sus fallos a la Religiología, afirmando que los fueguinos no tenían ninguna religión, siendo así que la tenían muy pura.

18. El «*On the Origin of Species*» (1859) es, inclusive, posterior al «*The Development Hypotesis*» (1852) de Spencer.

19. «Su pensamiento es hesitante y vago...: desgarrado de todos lados por la abundancia de hechos contradictorios que trata de conciliar» (O. 133).

20. Véase p. 135.

21. Es divertido cómo Darwin aduce al gran pingüino como explicación del paso de supuestas patas anteriores a alas de pájaros. El gran pingüino —cosa fácil para Darwin— un buen día «terminará por lanzarse a los aires» (O. 128). Los conejos domesticados —con su vida tranquila y despreocupada— han amenguado, según Darwin, el cerebro por menos uso (O. 138).

que éste en fin se remitió a futuros hallazgos paleontológicos para que ellos llenaran tantas lagunas en la sucesión de las especies... Este remitirse a lo futuro ha quedado en verdadera herencia transformística a los transformistas posteriores. En 1941 el prof. de Gotha G. Meberer escribía [22]: «El nuevo desarrollo (de la investigación paleontológica) ha amortiguado un poco el demasiado optimismo de los últimos cincuenta años. La cosa es más compleja de lo que se había creído. Aún hoy disponemos de un fondo todavía sumamente fragmentario» [23]. «Hoy, todavía, no: mañana». Pero ¿por qué mañana no va ser tan antitransformista como hoy? «¡Mañana, mañana!» Y ese «mañana» se refiere a la Paleontología, que se fosilizó hace milenios... Luego resolveremos el enigma.

«Hypoteses non fingo...»

Concluyamos este punto observando que el apriorismo, la fantasía, la pseudofilosofía ha sido patrimonio común a transformistas de todos los tiempos hasta nuestros días. Roger Heim, aunque transformista, refiriéndose a libros transformísticos, habla con desdén de «opiniones fantásticas basadas sea en errores magistrales de experiencia, sea en el placer de la paradoja, sin el menor valor científico. Podría escribirse un libro de carácter anecdótico, sobre ciertas publicaciones de autores que, tras una vida surcada tal vez de investigaciones originales, han manifestado para un dominio sobre el que su incompetencia era total, una irracionabilidad que frisaba en locura...» (O. 13). Heim está hablando de obras transformistas; y no, por cierto, refiriéndose a algunos autores excéntricos y excepcionales. «Las pruebas experimentales —añade— son insuficientes; porque los autores discuten los resultados de sus propios ensayos, de sus observaciones personales, en virtud de una desviación profesional —valga la frase— del experimentador, como si los límites de tales pruebas bastaran a asentar la convicción de los otros, sin pensar que la conclusión de experiencias nuevas podría a su vez modificar la de ellos... La última palabra —en estos coloquios— queda incierta» (O. 11). El mismo Heim ha de remitirse a «alteraciones cósmicas, intervenciones parasitarias, desigualdades nutritivas que son factores de perturbaciones... Aquí se puede medir la realidad de la intervención del acaso» (O. 9) ¡Heim filosofa! «Los sabios —insinúa Ostoya (144)— no pueden dispensarse de hipótesis y su imaginación entra en juego precisamente cuando proclaman: *'Hypoteses non fingo'*...».

---

22. En «*Jahrbuch für die Erforschung des Eiszeitalters*» del «*Institut für Urgeschichtsforschung*», 1941; cita en *Verbum Domini*, vol. 32, fasc. 6, p. 346.

23. Ya Th. Gomperz (*Griechische Denker*, 1903, I, p. 294), a pesar de su no disimulada simpatía por el materialismo, reconoce: «...por más que las ilusiones con las que fué saludado el intento de solución darwinista, hayan sido hasta cierto punto amortiguadas por el progreso de la investigación...»

«...EXTRAÑAS A LA CIENCIA...»

De tales hipótesis, o sea pseudofilosofías, está llena la literatura evolucionista.

> Es un transformista (Ostoya, 253-4) quien nos informa como sigue: «Las dificultades que acabamos de subrayar no han inquietado a numerosos biólogos que permanecen resueltamente fieles al lamarckismo, añadiéndole desarrollos diversos, pero sin preocuparse, en general, de fundamentarlos en hechos científicamente asentados. E. Devaux (1921), atribuyendo muchas innovaciones a accidentes (a causas accidentales), generaliza la hipótesis de Empédocles que creía que un Gusano se transformaba en Vertebrado torciéndose el cuello. El pulgar opuesto de los Primates, las patas nadadoras de los Cetáceos... serían luxaciones heredadas de antepasados que han sobrevivido a graves contratiempos. Uno se pregunta por qué estos accidentes han sido tan perfectamente simétricos. Rignano (1922), mecanicista puro en lo que concierne al universo material, concibe como base de las manifestaciones vitales una forma particular de energía, que explicaría su apariencia finalista. Intenta así conciliar determinismo y finalismo... El paleontólogo americano H. F. Osborn (1934) imagina dos series de caracteres que evolucionan de modo diferente, aunque los sitúa a los dos bajo el influjo de los cambios de medio y les presta virtudes igualmente adaptativas: son las variaciones 'aristógenas' que inauguran novedades estructurales, al principio independientes del uso, y son preadaptativas (aparición de cuernos, de nuevos tubérculos de dientes etc.)... Pierre-Jean (1935) es más filósofo, si no más preciso: invoca en la herencia la manifestación de una memoria y presta a cada célula cierta consciencia inventiva; establece así una transición entre un lamarckismo de tendencias finalistas y un mutacionismo desembarazado del acaso y de la selección, al modo del que veremos en la 'idea órgano-formadora' de Vignon (1930), y en la 'invención' y el 'antiacaso' de Cuénot (1841)». «Ninguna de estas tesis —concluye Ostoya— ofrece otra cosa que especulaciones... vagas o extrañas a la ciencia, en apoyo de la herencia de los caracteres adquiridos. La fe no es más activa que el escepticismo» (253-4).

ESCEPTICISMO

Ha lamentado Ostoya (253) que el escepticismo cunde entre los transformistas, siendo ocasión a su inactividad, es decir, a su no aportación de pruebas convincentes... ¿Cómo no va a cundir el escepticismo respecto al transformismo entre quienes conserven algún resto de conciencia científica? «Muchos biólogos, con Pierre-P. Grassé, reconoce Ostoya (269), rehusan aún admitir que órganos tan perfectos y altamente coordinados en sus partes como el ojo, sobre todo si se añaden los dispositivos que

se le asocian en el encéfalo, puedan haber sido adquiridos por una suma de mutaciones fortuitas. Las críticas principales pueden, pues, resumirse así: las mutaciones tales cuales las que comprobamos, no explican la evolución, y las mutaciones tales como las concebimos en la evolución normal, no se comprueban en los hechos actuales».

Pero ha habido quienes hacen dudar si conservan la conciencia científica.

Obstinación ateística

Aún algunos ejemplos, en que, de paso, puede advertirse la obstinación con que ciertos sabios, aun a riesgo de incurrir en ridículo, esquivan la intervención de Dios.

> «G. Mazenot (1940) ha señalado que el geólogo ruso A. P. Pavlov había hecho en 1901 la observación siguiente: 'En el joven se observan caracteres de la posteridad. Ciertos caracteres de jóvenes Ammonites no son atávicos, sino adquisiciones de formas más recientes. Muy curiosamente Pavlov no entiende que este principio de 'la aceleración filogenética' o de la 'precesión de los caracteres' contradiga a la ley de la patrogonía, puesto que los caracteres 'proféticos', dice él, se observan en el animal joven y no en el embrión» (285) ¿...? No entremos en la embriología, en que tan gratuita y caprichosamente se ha cavilado, y en que el recuerdo de Haeckel tan poco honor hace a la probidad científica.

Ostoya nos hace tornar a Bergson: «El éxito de Bergson contra el positivismo ha estimulado a numerosos ensayos del mismo género. Biólogos, en sus libros admirables por su documentación y la fineza de su análisis, como los de Cuénot, de P. Vignon, de H. Rouvière, han creído poder demostrar la inverosimilitud de las explicaciones puramente mecanicistas. Todos pueden ser llamados vitalistas en la medida en que prestan a la vida propiedades *sui generis,* radicalmente irreductibles a la materia. H. Driesch admitió un principio regulador de la ontogénesis, para el cual él adopta el viejo término de Aristóteles, la entelequia, que no se distingue apenas de una finalidad interna. E. Dacqué (1921) aplica este postulado a la evolución de las especies y habla de tipos enteléquicos. ¿La 'idea órgano-formadora' de Vignon (1930) planea menos alto? L. Cuénot (1941), después de analizar cierto número de esas concepciones, principio vital, autonomía de la vida, inteligencia orgánica, etc., que él aproxima al psicolamarckismo de Pauly y a la consciencia celular de Pierre-Jean, concluye que 'estas palabras oscuras son símbolos de la causa profunda desconocida que se requiere para interpretar la finalidad biológica'. Pero la palabra 'finalidad' le parece demasiado cargada de sentido providencialista y prefiere hablar de 'anti-acaso'. A. Vandel (1947) ve en cada

'etapa evolutiva' la razón de ser de la precedente; el Hombre, o algún sér superior que le sucederá, da sentido a toda la evolución del mismo Universo» (278-9). Pero el hombre y toda vida está destinada a extinguirse en una sucesiva fase geológica de la tierra... Ya antes Ostoya se ha detenido en las hipótesis de P. Vignon, «cuya probabilidad parece acercarse a cero. Pero Paul Vignon no se preocupa por estadísticas de probabilidades. En su libro... cada estructura responde a una 'idea-formadora'. Cada sér, aun el más sencillo, aparece animado de una voluntad y capaz de iniciativas orientadas según las circunstancias. Podría resumirse, un poco grosso modo, la tesis diciendo que los seres se han modelado a sí mismos según sus necesidades, o sea, su fantasía, si uno no está seguro de que P. Vignon no coloca esta voluntad, esta 'idea' en algo que transcienda un tanto al animal. 'Ayúdate y la idea órgano-formadora te ayudará', siente uno ganas de decir. Recordemos también el intento de A. Pauly (1905) de precisar el mecanismo imaginado por Lamarck: bajo el imperio de la necesidad, el cerebro envía 'mensajes psíquicos' que llegan por una especie de inducción paralela, conjuntamente al órgano y a las células reproductoras. A la cuestión de '¿quién ha hecho las garras del gato?' Pierre-Jean responderá: 'El gato'» (276-7).

Nos ha estado informando un transformista. Podríamos continuar oyéndole; pero ¿a qué? ¿Es éste lenguaje científico?

2.ª Veamos lo que nos dice la ciencia

Desde Cuvier, que ante las ampulosidades evolucionísticas exigía «hechos positivos», hechos experimentales, los evolucionistas han apelado a esos hechos, que la Ciencia produciría en lo futuro. Sobre ese campo de Agramante de la literatura evolucionística en que lamarckistas y darwinistas se han triturado mutuamente datos y teorías, se alzan dos series de hechos experimentales: unos y otros son inequívocamente antitransformistas. 1.º Grupo aparte forman **las experiencias de Pasteur** 2.º En un segundo grupo reunimos **las de Mendel y otras relativas a la transmisión de la herencia,** amén de algunas enderezadas a poner en claro las teorías de Darwin.

1.º Las experiencias de Pasteur fueron realmente científicas, fueron hechas a ciencia y conciencia, hasta cortar los últimos refunfuños de quienes resistían a una evidencia tremendamente desazonadora. Es que, descartada la primera fase del Transformismo, la generación espontánea, las demás fases no tienen sentido. De ahí que los transformistas, no resignándose a tener que admitir a alguien superior a la materia en el comienzo de la vida, se evadan de la Ciencia a la ambigüedad pseudofilosófica tipo

Bergson. Ahora bien, si, como se deduce de las experiencias de Pasteur, hay diferencia esencial entre materia inorgánica y seres vivientes, y esa diferencia es sólo franqueable por quien, superior a la materia, hace tal a la materia y tales a los primeros seres vivientes, a la mano están otras diferencias esenciales e infranqueables entre unos seres vivientes y otros seres vivientes señaladas por quien dió principio a la vida y es señor de ella. Esta explicación tan obvia de las marcadísimas diferencias entre diversos vivientes (diversas plantas, diversos animales, hombre) es la que excluyen *a priori* los transformistas con la misma obstinación con que excluyen a Dios. Pero aquí, en el asunto de Pasteur, no hay escapatoria, si no es la de ponerse de manifiesto el apriorismo y la deslealtad científica. Ante Lamarck que afirma verificarse todos los días a nuestra vista la generación espontánea, Ostoya confiesa: «Nosotros por nuestra parte no suponemos ya que a nuestra vista se formen todos los días seres por muy simples que sean. Nosotros preferimos relegar el fenómeno a las primeras edades de la tierra. Pero ¿qué prueba tenemos de ello?» (82). Así habla Ostoya, que, con todo, escribe esto otro: «Darwin echa en cara a Lamarck el que admita generaciones espontáneas actuales, pero omite el motivar esta crítica y el explicarnos por qué lo que fué ciertamente posible (?) en un pasado remoto, no lo es ahora. Suponemos que su intuición fué justa, pero no sabemos más» (27). ¡Quién pensara que el equívoco de Darwin se sigue cometiendo en nuestros tiempos en que la verdadera Ciencia ha impuesto el axioma «omnis cellula a cellula», «omnis nucleus a nucleo»!

2.° Segundo grupo de experiencias científicas.—El agustino checo **P. Gregorio Mendel** publicó en 1865 el resultado de sus experiencias en la hibridación de alubia de jardín. El insigne naturalista murió sin lograr ser tenido en consideración por los sabios. En 1900 Tschermak resucitó el recuerdo de Mendel. Se repitieron confirmatoriamente las experiencias y se llamaron «leyes de Mendel» las que formulan los resultados de fecundaciones híbridas. «Es lamentable —escribe Ostoya (117)— que Darwin no hubiera conocido el trabajo de Mendel». Así su pensamiento, que «reste difficil à saisir» (queda difícil de coger) (122), hubiera entrado algo más por los cauces de las realidades, y sus cavilaciones sobre la herencia no hubieran llegado a afirmar: «La mejor manera de resumir la cuestión sería acaso suponer que, por regla general, todo carácter, cualquiera que sea, se transmite por herencia y que la no transmisión es excepción» (O. 132). Las leyes de Mendel apoyan taxativamente la fijeza de las especies, ya que demuestran que las variantes producidas por hibridación son regresivas, y en sucesivas generaciones reaparecen cada vez más puros los caracteres de los progenitores.

La tenacidad transformística de **Hugo de Vries** queda como segundo

ejemplo de seriedad científica en la historia de la biogenética [24]. Las experiencias prolongadas por largos años en los jardines de la Universidad de Amsterdam, tras de fracasar en 110 especies, por fin, en la «aenothera», planta fecundísima, lograron sobre 50.000 ejemplares 800 variaciones. De Vries habló de creación de «especies elementales», pero tales especies se reducen a pequeñas variantes tales como matiz de color o lisura de hojas. Aquí tenemos un caso típico de lo que los hechos dan en variaciones dentro de una especie (variaciones indiscutibles, que nada convencen pro Transformismo), y tenemos también un ejemplo del confusionismo originado por la imprecisión de lenguaje de muchos evolucionistas: llaman «especies nuevas» («especies elementales» o «pequeñas especies») a lo que no son sino variantes accidentales. Podríamos aducir, frente a De Vries, a Alexis Jordan, que en sus huertos de Villeurbane (Lyon) durante 30 años cultivó cuantas plantas logró haber a las manos, y comprobó experimentalmente la fijeza indefectible de las especies: Jordan fué antievolucionista convencido.

Johannsen con la **Biometría** ha formado estadísticas, cuya interpretación es complicada, pero que apoyan la regresión de todo carácter saliente. Expliquémoslo en un caso sencillo. En un pueblo retirado, de raza bastante pura, fijada la estatura media, la mayoría de individuos figura en torno a ésta, la minoría, en los extremos —más altos o más bajos que la estatura media—: los hijos de éstos tienden a acercarse a la media.

¡Experiencias! Se han hecho infinitas, pero nada favorables al Transformismo. Weismann, Cope y otros cortaron inútilmente las colas de muchas generaciones de ratas para obtener una raza de ratas rabonas: todos los ensayos —anota Ostoya (243)— resultaron negativos. Una experiencia curiosa, iniciada en 1885 bajo la United States Biological Survey y dada a conocer en 1932, ha consistido en inventariar el tubo digestivo de 80.000 pájaros cazados por toda Norteamérica. 237.000 presas, en su mayoría insectos, han descorazonado a los que esperaban una confirmación de la selección natural de Darwin. Los pájaros no respetan las condiciones previstas por Darwin y devoran ejemplares que deberían ser reservados para mejorar razas. «Los partidarios de la selección natural, anota Ostoya, han respondido que la encuesta no se ha llevado con las precauciones científicas requeridas...» Eso objetaron algún tiempo a Pasteur sus adversarios.

«Crisis» del Transformismo: «¡No más experiencias!»—¡Experiencias! Que se nos den experiencias convincentes y admitiremos sin más el Transformismo. Pero las experiencias, que empezaron por desilusionar a los

---

24. Usamos este término de Haeckel en su sentido etimológico.

transformistas, ya los van asustando. Muchos transformistas —informa Ostoya (258)— «las miran con una inquietud creciente, que, según la expresión de G. G. Simpson, ha llegado hasta la 'insurrección'... Es una de las razones —prosigue Ostoya— por las que se ha podido hablar de una 'crisis del Transformismo', cuyo punto culminante ha sido la negación del Transformismo por algunos autores». Es que «las mutaciones comprobadas en los laboratorios, reconoce Ostoya, son desfavorables; la inmensa mayoría de estas mutaciones son recesivas» (266-7). Es decir: se logra, p. e., que un conejo transmita a su prole cierta pequeña deformación (pues donde se logra ello es de ordinario en casos peyorativos): a las pocas generaciones tal deformación desaparece. La experiencia de nuestros días —más aún de toda la historia— apoya la fijeza de las especies. Por eso los transformistas a lo Simpson prefieren llevar la cuestión a la Paleontología, que cae fuera de la historia... Por no hablar de los que se acogen a la embriología y a los órganos rudimentarios...

La Paleontología, neutral

Volvamos a la Paleontología para dar gusto a Simpson. Pero la Paleontología para el Transformismo no es ciencia experimental: es filosofía, que interpreta así o así los datos. Ahora bien, ¿qué dan de sí estos datos? «Hay que reconocer —confiesa Ostoya (95)— que la Paleontología procura [25] armas a los dos partidos (transformistas y antitransformistas). Si la sucesión cronológica de los grandes grupos fósiles, en un orden conforme a la jerarquía anatómica, era un poderoso golpe para los transformistas, la primera impresión no era de una continuidad tal cual la postulaba el Transformismo, sino de apariciones y desapariciones bruscas de órdenes y clases enteras, más favorables a d'Orbigny [26] (o sea al Antitransformismo). Es lo que se llamaría más tarde 'la ley de los relevos de los grupos dominantes'; y la ausencia de todas las transmisiones deseadas continuará poniendo al Transformismo un problema difícil» (95). No comentemos. «Los ganaderos no gustan de las formas de transición y parece que la naturaleza tampoco gusta de ellas», comenta Ostoya con encantadora ingenuidad (124).

Con lo dicho acabamos de exponer los datos científicos que caracterizamos de neutrales —por deferencia al adversario. Los fósiles paleontológicos son testigos mudos que señalan con el dedo a los hechos de

25. Ostoya dice «fournissait»: se refiere a los partidarios de Cuvier (d'Orbigny, Flourens, d'Archiac etc.) y de Geoffroy en la ruidosa contienda entre los dos famosos naturalistas. Lo que añade O. nos autoriza a entenderlo en sentido de generalizar.

26. Véase nota anterior.

nuestra época y de todas las épocas históricas, que son los hechos comprobables.

¡Curioso «órgano rudimentario»!

No descendemos al campo de la Ontogénesis, convertida milagrosamente por Haeckel en Filogénesis. Aquí no sólo no hay ciencia —pues se trata de un puro postulado—, sino que se ha incurrido grotescamente en el ridículo y en el fraude. Tomemos las cosas a broma, aunque no las tomara Clarín (Leopoldo Alas), que contra un contrincante digno de sí sostuvo una acalorada discusión literaria, defendiendo su primacía en el descubrimiento de un órgano rudimentario: ese que él tenía por órgano rudimentario, se llama el ombligo..., que no es un órgano rudimentario, sino una cicatriz.

Conclusión: No acatamos más que la realidad

Damos por terminada nuestra discusión con el Transformismo. Nuestra posición es categórica. No nos dejamos asustar como niños con vocinglerías de «¡Ciencia, Ciencia!»

Hemos visto derrumbarse teorías proclamadas definitiva ciencia: la perennidad de la materia, la conservación indefectible de la energía, etc. Un transformista nos dice (Ostoya, 130-1): «Creer en el desarrollo súbito de las alas de los pájaros o de los murciélagos, creer en la transformación brusca del Hipparion en Caballo, es salirse del dominio de la ciencia, para entrar en el de los milagros». Pero con ésta o con cualquiera otra explicación transformista, que todas son parecidas [27], los transformistas se empeñan en hacernos creer milagros: el milagro de la autocreación, de la autoascensión; el milagro de que las piedras, por sí mismas, suban en serie hacia arriba. «¡Ciencia, Ciencia!» Se nos quiere imponer un dogma, y aquí no estamos dispuestos a acatar dogmas. En torno al Transformismo ha salido a colación Galileo [28], como si otra vez la Ciencia fuera atropellada por dogmatismos impertinentes. Aceptamos la referencia, pero advirtiendo que esta vez Galileo somos los antitransformistas, que nos resistimos a recursos autoritarios totalmente fuera de su lugar. Pese a los transformistas afirmaremos que las piedras caen para abajo, no suben para arriba. Han caído muchas piedras. Nos mantenemos

---

27. Ostoya (p. 273) nos habla de «las astucias» de Rosa para defender su Ontogénesis; en la página anterior habla de las «acrobacias a que los geólogos se ven obligados a darse» para defender el Evolucionismo. Así o así son generalmente las explicaciones transformísticas.

28. Se repite, al respecto, un dicho atribuído a Pío XI; pero éste, naturalmente, no pretendería imponer a nadie su autoridad.

firmes sobre la base ciclópea de tantos y tan irrecusables datos que nos ofrece la realidad.

II. NUESTRA TESIS

Vueltos al Universo visible, en ojeada panorámica, breve tarea es la nuestra si tratamos (1.º) de fijar *la ley universal* del Cosmos: **El Cosmos decae.**

Más largo es (2.º) el empeño, si queremos comprobar esa ley universal en *casos particulares.*

1.º El Cosmos decae

Ante los sabios de la Academia Pontificia de Ciencias, exponiendo resultados ya indiscutibles de la Ciencia moderna, Pío XII decía (22-XI-1951) [29]: «La ciencia moderna no sólo ha avanzado y profundizado nuestros conocimientos sobre la realidad y la amplitud de la mutabilidad del cosmos; ella nos ofrece también preciosas indicaciones acerca de la dirección según la cual se realizan los procesos en la naturaleza. Mientras que hace cien años, especialmente después del descubrimiento de la ley de la constancia, se pensaba aún que los procesos fuesen reversibles, y, por tanto, según los principios de la estricta causalidad —o, mejor, determinación— de la naturaleza, se creía posible una continua renovación y rejuvenecimiento del cosmos; con la ley de la entropía, descubierta por Rodolfo Clausius, se vino a saber que los procesos naturales espontáneos van siempre unidos con una disminución de la energía libre utilizable: lo que en un sistema cerrado debe conducir, finalmente, a la terminación de los procesos en la escala macroscópica. Este destino fatal, que solamente algunas hipótesis, a las veces demasiado gratuítas —como la de la creación supletoria— se esfuerzan por ahorrar al universo, ...brota de la experiencia científica positiva». «Si el científico dirige, por tanto, su mirada del estado presente del universo al porvenir, aunque lejanísimo, se ve obligado a constatar, tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, el envejecimiento del mundo. En el curso de miles y millones de años, incluso las cantidades aparentemente inagotables de núcleos atómicos pierden energía utilizable, y la materia se aproxima, hablando en sentido figurado, a un volcán apagado y hecho escoria. Y viene a la mente el pensar que, si el presente cosmos, hoy tan palpitante de ritmo y de vida, no es capaz de dar razón de sí mismo, como se ha visto, mucho menos

29. Discurso de S. S. Pío XII del 22-XI-1951, *l. c.*, pp. 223, 224.

podrá hacerlo el cosmos sobre el que habrá pasado, a su modo, el aleteo de la muerte».

El Cosmos envejece, el Cosmos, que fué joven cuando surgió, en frase de Pío XII, «exuberante de energía», «hecho un mar de luz y de radiaciones»; ese Cosmos, nuestro Cosmos, lleva hasta en lo más íntimo de sus átomos marcada la ley de la decadencia. Ilusoria, por tanto, la Evolución Creadora de Bergson. Falsa también la afirmación formulada todavía en 1911 por el célebre físico Svante Arrhenius: «La materia es inmutable». Desacertada la concepción aristotélica de un cosmos estelar incorruptible, de un Universo, en conjunto, inmutable.

> Sin desconocer ingratamente los inmensos méritos del Estagirita, no podemos menos de comprobar que el gran metafísico, al pretender hacerse autosuficientemente positivo, puso de manifiesto insuficiencia metafísica y escaso sentido de la ciencia positiva. En ambos aspectos quedó más arriba Anaxágoras; en el aspecto metafísico, Platón. Cuando, titubeante, Aristóteles trata de las «esferas celestes», nos causa la penosa impresión de un aeronauta que se siente desorientado.

2.º Pero bajemos a nuestro Planeta:

¿Rige dentro de él la ley de la decadencia (que —apresurémonos a aclararlo— no es ningún desdoro, sino poner las cosas en su punto; como no sería desdoro quitar al Zeus de Fidias su aureola de ídolo, siempre que admiremos su maravillosa belleza de obra de arte)?

Geológicamente *la tierra* está en un evidente proceso de evolución de *astro que se apaga: esto es decadencia.* De las substancias físicoquímicas que integran la tierra podemos repetir lo que Pío XII nos decía de la materia cósmica: «La materia se aproxima a un volcán apagado y hecho escoria».

La vida aparte el hombre

¿Y la vida? Distingamos *la vida aparte el hombre*, y *la vida histórica del hombre.*

Ante los negativos resultados de las tentativas transformísticas, podemos afirmar el *no progreso de una especie a otra,* o, lo que sería lo mismo, el *no progreso esencial de una especie:* ni una lombriz siente la ambición de transformarse en lagartija, ni una lagartija perfecciona sus extremidades locomotivas añadiéndose dos alas voladoras. Tales transformaciones sólo se dan en la mitología. Y la Esfinge mitológica pone burlonamente al Transformismo el desazonante enigma: «*Si aliquando, cur non modo*?» Y, «*si non modo, cur aliquando*?» No nos detenemos a discutir sobre las

mejoras accidentales obtenidas en una granja agrícola: ya no estamos en los tiempos de Darwin. Las investigaciones y experiencias relativas a la transmisión de la herencia biológica, observadas ya desde Virgilio [30], son inapelablemente significativas respecto al alcance de tales mejoras: a las pocas generaciones ya han retrocedido.

Pero nuestra ley del Universo va más adelante: ¿Podemos sostener una *tendencia a decaer en las especies animales (y vegetales)*? Categóricamente no, pero *sí con verosimilitud*. El tétrico dicho de Heráclito: «Todo lo que se arrastra *por la tierra* está sujeto al golpe *de los dioses* (la muerte)» [31], que imitó Unamuno: «Todo el que nace muere», podemos por inducción suponerlo no sólo de los individuos, sino también de las especies. Es un hecho la desaparición de muchísimas especies. Heim nos informa alarmado: «En el siglo XIX setenta especies de mamíferos han desaparecido» (O. 14). La Paleontología es una verdadera necrología de especies. Ahora bien, la desaparición de las especies habría podido deberse a causas extrínsecas; pero esta suposición sería razonable si se tratara de uno u otro caso aislado: siendo el caso tan general, la presunción apoya una positiva y esencial tendencia a decaer, a envejecer, a morir. En último término destinada está a morir en una de las sucesivas fases geológicas toda vida sobre la tierra. Más adelante los mismos transformistas vendrán en nuestro apoyo.

Y ¿qué decir de la vida humana?

¿Hablaremos de ley de decadencia en la historia del hombre? ¿Negaremos su progreso?

Primeramente: **en lo fisiológico.** El «homo neanderthalensis» es un dato digno de consideración. Pero ese y otros poquísimos datos análogos no deben ser los que expliquen la masa abrumadora de datos contrarios, sino éstos a aquellos poquísimos datos. Los héroes de Homero, las estatuas griegas no presentan rasgos de inferioridad respecto a los soldados de la Guerra de Corea, o —aunque sea— a los tipos de Victorio Macho. Hillary, el escalador del Everest —con tantos preparativos y recursos técnicos—, no es creíble sea más vigoroso que muchos sobrevivientes a las migraciones primitivas tras montes y mares. ¿Alardearemos nosotros de ser racialmente más resistentes que los españoles colonizadores de Hispanoamérica? El hecho de que la media de vida alcance actualmente alguna mayor longevidad que en tiempos antiguos, no arguye, ciertamente, mejoramiento

30. Georg. I 197-200: Vidi lecta diu et multo spectata labore, / degenerare tamen, ni vis humana quotannis / maxima quaeque manu legeret: sic omnia fatis / in peius ruere, ac retro sublapsa referri.

31. Diels, *Vorsok.* 22 B 11.

de la especie humana. ¡Cuántas veces personas de complexión enfermiza, pero rodeadas de atenciones médicas, superan largamente las edades de sus coetáneos robustos! Y hoy un hombre del pueblo goza de más atenciones médicas e higiénicas que antaño un emperador romano o babilonio. Hasta aquí —lealmente— *no creemos apodícticos los argumentos ni en pro ni en contra.* Quizá lo que aún diremos retroproyecte algún rayo de luz decisivo.

Tomemos ya al hombre en conjunto. Un historiador que aspiró a hacer valederas sus lecciones εἰς τὸ ἀεί, «para siempre», y que ha mantenido a través de milenios su renombre de observador sagaz y objetivo, *Tucídides,* diagnosticó que atrocidades como las de la Guerra del Peloponeso las habría ἑὡς ἂν ἡ αὐτὴ φύσις ἀνθρώπων ἦ, «mientras la naturaleza humana fuere la misma» (Tuc. III 82 2), dando por indiscutible que ha de ser siempre la misma. En cambio *el Comunismo* materialista, en uno de sus programas internacionales, aseguró taxativamente que los comunistas harían cambiar —es decir, mejorar— la naturaleza humana. *Horacio,* haciendo eco a *Eurípides* —casi diríamos, al pensamiento griego—, concluyó:

> Damnosa quid non imminuit dies?
> Aetas parentum, peior avis, tulit
> nos nequiores, mox daturos
> progeniem vitiosiorem (Od. III 6).

(¿Qué no deteriora el tiempo? Nuestros padres, peores que nuestros abuelos, nos engendraron más perversos, y nosotros daremos una prole más viciosa).

Tucídides, los comunistas, Eurípides. Verdad es que ante los horrores de la última gran guerra y los previsibles para la próxima gran guerra, Tucídides podría replicar si lo tacháramos de mentiroso. Pero Tucídides, bajo su fría careta de objetividad, oculta desdenes de escepticismo, es pesimista. Los comunistas, por su parte, son estúpidamente utopistas. Eurípides es pesimista desesperado. Las apreciaciones de los tres no dan garantías de una visión de las realidades humanas serena y acertada. Tampoco concedemos demasiado peso a la ingenua fe de Rouseau en una bondad idílica de los hombres primitivos, si bien la Etnología y la Religiología modernas en los pueblos más arrinconados y tenidos como más típica y atávicamente primitivos, han descubierto un sorprendente grado de pureza en ideas religiosas y costumbres morales.

Pesimismo transformístico

¿Al menos *los transformistas* dirán «que todo tiempo pasado fué peor»? Sabemos que algún energúmeno a lo Nietsche profetiza la próxima

realización del Superhombre y que los comunistas —por obligación— repiten como los rusos: «¡Savtra!», «¡mañana!» Pero hasta *entre los transformistas penetra el pesimismo que todo lo invade* —todo, *menos a los que se apoyan en la roca inconmovible de la realidad de Dios.* Ostoya (240) propone esta pregunta, que, rebasando nuestra cuestión, la incluye: «¿El mundo viviente envejece?» Entresacamos sus respuestas:

«Boule, Piveteau, L. Cuénot notan que todos los grupos parecen estar en decadencia. Renovando una antigua opinión, D. Rosa, M. Caullery y otros admiten que la vida ha perdido su plasticidad. R. Broom (1933) cree también que la evolución está en su fin. Henri Decugis (1941) ha desarrollado una tesis más radical aún. Para él el mundo viviente ha envejecido desde hace tiempo y no da señales sino de una próxima decrepitud. El medio terrestre se ha tornado más desfavorable: el carbono atmosférico, fuente de la vida vegetal, se ha enrarecido; los vivientes lo han almacenado en las rocas con el calcio, y este proceso continúa. La tierra se ha enfriado... Los grupos que han desaparecido han sido víctimas de sus taras: las más espectaculares de esas taras son las acromegalias que se encuentran aun en la especie humana... El gigantismo, las hipertelias son casos particulares... Los instintos se degradan, los monos son unos verdaderos degenerados...».

Ostoya reacciona con un párrafo poético. Pero concluye: «Mas la tesis general mantiene, con todo, extraordinaria fuerza... Nos hacemos difícilmente a la idea de que el Hombre no corone la creación, y la Naturaleza, después de haberlo producido, no descanse, definitivamente agotada. El Hombre mismo se encargará tal vez de realizar esta idea destruyendo todo lo que tuviera esperanzas de sobrevivir. De ello hay ya buenas señales» (240-1).

Roger Heim adopta aún tono más trágico: «Ningún hombre de ciencia se opondrá con suficiente energía a los visionarios y a los primitivos que con ignorancia hablan de someter la Naturaleza a los caprichos de la Ciencia, es decir, del hombre, como si el hombre no la hubiera ya profundamente remanejado, empobrecido, comprometido...; él ha sido el acelerador en una degradación que podría facilitar grandemente el envejecimiento del mundo. Sentado sobre una cumbre, por encima de los valles erosionados, de los torrentes devastadores, de las barreras de fábricas, de las estepas silenciosas, de los bosques carbonizados, de las ruinas humeantes, de las ciudades antaño prósperas, el Sabio contemplará pronto con desesperación la obra destructora del aprendiz hechicero que habrá aplastado por su estupidez y su orgullo lo que su genio habrá edificado y lo que la Vida, que lo creó, habrá engendrado; ...habrá él aniquilado lo que fué su vida y... su perdición»» (O. 15). Se ve que el pesimismo y el derrotismo no es sólo tópico de literatos y filósofos.

El progreso técnico

Reentremos en materia. Dejemos, si se quiere, en suspenso la decisión de si sería valedera para el hombre la ley de la tendencia universal a decaer. ¡Que el hombre —inteligente, libre, a imagen de Dios— forme reino aparte! Se impone una mención: **El progreso técnico.**—Pero ¿qué infiere el progreso técnico? A mí nadie me convencerá de que el hombre prehistórico que dirigía la erección de un dolmen, era talento inferior al arquitecto neoyorquino de un rascacielos, ni que el garabateador de la «Sixtina del Prehistórico» (la cueva del Altamira) era menos genial que Rafael o Miguelángel. No se trata de si la máquina tipográfica va añadiendo pliegos al libro, sino si la máquina en sí mejora o empeora. Hay indicios de que en memoria nos superaban los antiguos y en ingeniosidad personal no nos iban a la zaga. Los técnicos de hoy penetran cada vez más hondo en la mina de los secretos de la naturaleza y se apropian más y más sus tesoros —sus materias valiosas, sus energías—; pero ¿quién osaría afirmar que el técnico moderno ostenta más robusta musculatura fisiológica e intelectual que el que dió la primera azadonada? No se nos clarinee, pues, con los adelantos modernos.

Optimismo basado en Dios

Pero —y terminamos— tampoco se nos plaña desmelenadamente con pesimismos existencialistas.

> Y un cisne negro dijo: La noche anuncia el día.
> Y uno blanco: ¡La aurora es inmortal, la aurora
> es inmortal...! [32].

Quienes lloriqueen como niños al descubrir en el Cosmos la marca de la caducidad, y en el hombre los síntomas de la mortalidad, parecen no ver que la noche esencialmente reclama al día, el río de lo transitorio exige el manantial eterno, esta labilidad del Cosmos visible tiene que sostenerse en el permanente Sér invisible, en fin la defectibilidad de la creatura pide a gritos la plenitud de sér y de vida del Creador. Y esos gritos sólo no los oye quien necia y obstinadamente se cierra los oídos. Son increíbles los forcejeos, la obstinación insensata con que los ateos, concretamente los transformistas, pretenden esquivar a Dios cuando —inevitablemente— se plantea el origen de la vida, su destino final, sus sapientísimas manifestaciones instintivas. No somos nosotros tan locos ni tan desgraciados. Al contrario. Ya en el libro de la naturaleza leemos lo que nos enseña el

32. Rubén Darío, *Los Cisnes*.

divino Libro inspirado: «*Universa sicut vestimentum veterascent. Sicut vestimentum mutas ea et mutantur*». «Todas las cosas se envejecerán como una ropa. Como una ropa las cambias y se cambian». Pero leemos también: «*Ista peribunt: tu autem permanebis*». «Estas cosas perecerán, pero tú permancerás». «**Tu autem es idem, et anni tui non habent finem**». «Tú eres el mismo y tus años no tienen fin». **Filii servorum tuorum habitabunt securi... coram te**». «Los hijos de tus siervos vivirán seguros en tu presencia» (Salmo 101). Si todo el universo visible gime con el poeta latino [33] «*debemur morti nos nostraque*» («somos deudores a la muerte nosotros y nuestras cosas»), o con el Salmista (Salmo 103): «*Omnia..., si aufers spiritum eorum, decedunt et revertuntur in pulverem suum*» («todos los vivientes..., si les quitas su aliento, decaen y retornan a su polvo»), empero podemos exclamar iluminados por los desbordamientos luminosos de la fuente de la vida: «**Emittis spiritum tuum, et creantur, et renovas faciem terrae**» («envías tu espíritu, y son creados, y renuevas la faz de la tierra»). Mientras la vida tiende a decaer, Dios ha enviado sucesivas y cada vez más elevadas oleadas de nueva vida. Si el hombre desciende a «su polvo», Dios de ese polvo lo eleva «ut collocet eum cum principibus populi sui», «hasta los tronos de sus príncipes» (Salmo 112). Dios es plenitud del sér, plenitud del bien, y puede y quiere enchir de sus gracias el vacío de las existencias creadas. Por última vez asomémonos al profundo río heraclitiano. La prudente mujer de Tecua apaciguó la ira de David recordándole: «Omnes morimur et quasi aquae dilabimur in terram» («todos morimos y como agua vamos a consumirnos a la tierra» *II Sam.* XIV 14). Somos agua que corre hacia abajo, de suyo hacia abajo, siempre hacia abajo: esa es la ley del Universo. Pero el agua caída, puede remontarse en forma de nubes alzadas por la potencia del sol. Iluminados, calentados por el fuego del Sol Divino, remontémonos.

El poeta [34] denigró a la vida:

> La vida que, desalada,
> de un vértigo del infierno
> corre en pos.
> Ella corre hacia la nada.
> ¿Quieres ir hacia lo eterno?
> ¡Ve hacia Dios! [35].

---

33. Horacio, *Ad Pis.* 63.
34. Campoamor, *A Blanca Rosa.*
35. Una consideración adicional nos añade luz sobre la ley del Cosmos. Newton formuló una gran ley del Cosmos: la gravitación universal. Ahora bien, esta ley, que llamaríamos «de la vida del Cosmos», trae consigo, entre otras, la consecuencia de la vejez y de la muerte del Cosmos y, por tanto, de su paulatina decadencia. El agua, elevada sobre la tierra gracias a la energía prestada a ella por el sol, tiene energía: podrá mover una turbina. Cuando, en cambio, esa agua, por la gravitación, se ha pegado a lo más profundo de

la tierra, esa agua queda muerta. La tierra, por una fuerza giratorio-centrífuga (prestada por alguien a una gran masa madre), gira en torno al sol y en torno a sí misma. La luna ya sólo gira en torno a la tierra, no en torno a sí misma: está cansada, ha envejecido. ¡Que esa fuerza centrífuga envejezca un poco más! La gravitación prevalecerá, y la luna —como antes el agua— quedará pegada a la tierra: ¡muerta! La tierra seguirá el proceso de la luna, y lo seguirá el sol, y lo seguirán los soles, y las galaxias: el Cosmos sigue el proceso de su muerte: me lo asegura la ley de la gravitación universal.

Dije «entre otras consecuencias». He aquí una de éstas. La ley de la gravitación universal me cerciora otra vez más de que el Cosmos no es infinito. En la hipótesis de que el Cosmos fuera infinito: 1.º Un cuerpo, p. e., la tierra, atraído por infinita fuerza en todas direcciones, tendría que permanecer inmóvil. 2.º Esa atracción llevada a efecto (la luna pegada a la tierra, la tierra al sol, etc.) se habría ya verificado respecto a todo el Cosmos, que sería una masa impenetrable e inmóvil. 3.º La gravitación universal me habla de la inercia universal del Cosmos. Una piedra que se tira al aire, sube en virtud de la inercia y baja en virtud de la inercia, o, también, baja en virtud de la gravitación universal: ésta viene a ser sinónimo de inercia. Luego todo el Cosmos carece, por sí mismo, de movimiento: lo tiene, o no, según se le preste o no. Si lo tiene, es porque alguien se lo ha prestado... Hemos reducido nuestra consideración a la gravitación universal: prescindimos de otras fuerzas del Cosmos.

CUERPO MÍSTICO DE CRISTO Y CARÁCTER BAUTISMAL

INTERPRETACION DE LA NOCION TOMISTA DE CARACTER A LA LUZ DE LA ECLESIOLOGIA

por

JOSÉ CALLE, S. I.

SIGLAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis.*
ASS	*Acta Sanctae Sedis.*
Ang	*Angelicum.*
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
CivCatt	*La Civiltá Cattolica.*
Cat. Rom.	*Catechismus Romanus.*
CL	Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum recentium... Collectio Lacensis...
CollMech	*Collectanea Mechliniensia.*
DB	F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible.*
DivThom (Fr)	Divus Thomas. Freiburg.
DivThom (Pi)	Divus Thomas. Piacenza.
DTC	Vacant-Mangenot-Amann, *Dictionnaire de Théologie Catholique.*
E. S.	H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum.*
EphLitur	*Ephemerides Liturgicae.*
EphThLov	*Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
EstEcl	*Estudios Eclesiásticos.*
Greg	*Gregorianum.*
M. C. C.	«Mystici Corporis Christi» (Encyclica Pii XII).
ML, MG	J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus.* Series prima latina. Seria graeca.
Msi	J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio.*
NouvRevTh	*Nouvelle Revue Théologique.*
RevEspT	*Revista Española de Teología.*
RevThom	*Revue Thomiste.*
SThS	*Sacrae Theologiae Summa.*
ThTH	*The Thomist.*
XenThom	*Xenia Thomistica.*

SUMARIO

INTRODUCCION.—1) El Carácter, realidad misteriosa, tema central en los problemas teológicos actuales.—2) La falta de comprensión en Cristología, Eclesiología y Teología del Carácter.—3) Hacia una interpretación más comprensiva, que abarque la realidad total.—4) Bibliografía.

PARTE PRIMERA.—LA AGREGACION A LA IGLESIA POR LA INCORPORACION BAUTISMAL.—I. «*Corpus Christi, quod est Ecclesia*».—5) Estado de la cuestión.—6) Eclesiología.—7) Noción revelada de Iglesia.—8) Relación entre Iglesia Católica y Cuerpo Místico de Cristo.—9) Deducciones del Magisterio.

II. *La Incorporación orgánica en el C. M., según S. Pablo.*—10) Estado de la cuestión.—11) Bautismo y Cuerpo Místico.—12) Incorporación bautismal y unidad orgánica.—13) Crecimiento orgánico.—14) Conclusiones.

PARTE SEGUNDA.—EL CARACTER BAUTISMAL Y LA INCORPORACION REAL EN EL C. M. DE CRISTO.—I. *Problemas eclesiológicos y el problema de la Incorporación.*—15) Lo adjetivo y lo substantivo en el problema de los Miembros.—16) MIEMBROS «reapse» y ORDENADOS.—17) Diversas clases de «Ordenación».—18) Ordenación ontológica e Incorporación real.

II. *Virtud estructural del Carácter.*—19) El Bautismo válido y la Incorporación.—20) La doble virtualidad del Carácter: estructural y funcional. A) El Carácter incorpora en el C. M. B) El Carácter estructura. C) El Carácter capacita.—21) Eclesiología de San Pablo y Teología del Carácter, según Santo Tomás.

PARTE TERCERA.—CARACTER: PARTICIPACION EN EL SACERDOCIO DE CRISTO.—I. *El Sacerdocio de Cristo.*—22) Un silogismo de Santo Tomás.—23) La premisa menor: «Todo el rito de la Religión Cristiana deriva del Sacerdocio de Cristo».—24) La Consagración sacerdotal de Cristo.—25) Su poder sacerdotal.—26) Su actividad sacerdotal.

II. *Ensayo de síntesis en la Interpretación del Carácter bautismal.*—27) El problema.—28) Prenotandos fundamentales.—29) Interpretaciones.—30) «Participación en el Poder Sacerdotal de Cristo».—31) Hacia una interpretación más comprensiva.

CONCLUSION.

APENDICE: Teología del Carácter en la época pre-tomista.

INTRODUCCION

1) *El Carácter, realidad misteriosa, y su importancia teológica actual.*

N. GIHR, en su obra sobre los sacramentos, de fines de siglo, aborda el estudio del Carácter sacramental con este párrafo descorazonador: «La esencia íntima del Carácter, es una realidad absolutamente arcana y misteriosa; mucho más alejada de la pesquisa de los hombres que la misma esencia de la Gracia Santificante» [1].

Hoy se escribe mucho sobre el Carácter. Precisamente, porque es un punto de convergencia inevitable en muchos de los problemas que atraen la atención de los Teólogos en estos últimos años: La Teología del Cuerpo Místico, el problema de los Miembros de la Iglesia, la Vida Sacramental, los fundamentos dogmáticos de la Acción Católica, el Sacerdocio de los Fieles, la Teología del Laicado...

Sin embargo, los Teólogos siguen subscribiendo, con resignación la misma idea, y a veces aun las mismas palabras de N. GIHR, «La esencia íntima del Carácter, es una realidad absolutamente arcana y misteriosa» [2].

Todos sabemos repetir la célebre noción de Santo Tomás: «El Carácter es una participación en el Sacerdocio de Cristo». Y todos sentimos la persuación de que hay mucho de genial y de definitivo en estas palabras.

Pero, aquí como en otras ocasiones, lo que es adquisición perfecta para la visión intelectual del Angélico, para nosotros no pasa de ser más que un punto de arranque hacia perspectivas tal vez inexploradas.

Lo cierto es que la naturaleza del Carácter, a pesar de ser un tema central en la problemática de los Teólogos actuales, sigue apareciendo como una realidad misteriosa cuya inteligencia total no se ha logrado todavía suficientemente. Así, VAN CAMP, en un artículo publicado en 1951 hace observar que la Teología del Carácter, tan fundamental y sintética es una de las más desconocidas enseñanzas de la Iglesia [3].

No hace falta decir que tampoco nosotros pretendemos desvanecer

---

1. N. GIHR, *Les sacrements de l'Église catholique*, I, p. 83.
2. BARTMANN, *Précis de Théol. Dog.*, II, p. 245.
3. VAN CAMP, *Mystère de l'Église et caractères sacramentels*. Publicado en Questions liturgiques et paroissiales, 32 (1951), p. 155.

totalmente el misterio. Por lo pronto renunciamos a estudiar el Carácter Sacramental en general, y nos centramos exclusivamente sobre el Carácter Bautismal. Nuestro intento es hacer algo de claridad en este problema teológico tan interesante y tan actual, ensayando una interpretación de la noción Tomista del Carácter a la luz de la Eclesiología.

2) *El Carácter en la Cristología, en la Eclesiología y en su Teología.*

Se ha dicho que el Teólogo corre el riesgo constante de ceder a alguna exageración de tipo nestoriano o monofisita. Estas herejías que surgieron al abordar el Misterio de Cristo, surgen de algún modo cada vez que abordamos muchas de esas otras realidades dogmáticas, misteriosas y sobrenaturales; aquellas sobre todo, cuya esencia consiste en la síntesis indivisa de lo divino y lo humano, lo jurídico y lo místico, lo natural y lo sobrenatural. Y esto ocurre porque en el orden intelectivo, más fácilmente aun que en el orden sociológico y social, los hombres pecamos por falta de comprensión. Es el pecado connatural de la razón humana. Ante lo sobrenatural también la razón quiere formar sus juicios. Pero en estos juicios siempre hay algo que queda condenado a muerte. El Nestorianismo quiso salvar la doble naturaleza en Cristo, pero condenó la unidad de la persona. Eutiques salvó la unidad de persona condenando la duplicidad de la naturaleza. Falta de comprehensión. La definición del Concilio de Calcedonia vino a dar toda la luz que se necesitaba para que desde entonces, a lo largo de toda la Tradición Católica la razón pudiera alcanzar —sin incomprehensiones— la realidad total del Misterio de Cristo; la unidad teándrica de la persona divina subsistente en la doble naturaleza divina y humana.

Lo que ocurrió en Cristología se repitió después —mutatis mutandis— en Eclesiología.

La trayectoria recorrida aparece hoy bien perfilada ante la reflexión de los Teólogos e Historiadores. Desde Tertuliano montanista hasta las últimas desviaciones eclesiológicas de nuestros días, se observa el afán de concebir a la Iglesia, como una realidad mixta, integrada por dos elementos separables y contradistintos: lo visible y lo invisible; la Ecclesia Juris, y la Ecclesia Caritatis [4].

Dentro del campo de la herejía formal, actuó vandálicamente el protestantismo, al eliminar por completo el aspecto visible, y volatilizar el aspecto místico e invisible en un espiritualismo umbrátil, sin consistencia.

Entre los católicos, se han manifestado también algunas desviaciones peligrosas. Más que por fórmulas o afirmaciones concretas, con la actitud

4. *Encíclica M. C. C.*, (A. A. S., 35, 1943), n. 62; J. M.ª Alonso, *Juridismo y Caridad*; XII Semana Española de Teología (1953), 449-541.

recalcitrante de los que han esquivado hasta última hora el aceptar la identidad —en ecuación perfectamente coextensiva— de la Iglesia Católica Romana, y el Cuerpo Místico de Cristo [5]. Siempre la misma falta de comprehensión. En el Misterio de Cristo, por no haber podido captar la unión perfecta e inconfusa de las dos naturalezas en la persona del Verbo. En el Misterio de la Iglesia, por no haber querido aceptar la unión perfecta e inconfusa de lo divino y lo humano, en la misma sociedad sobrenatural y jerárquica que es la Iglesia Católica [6]; o como dice el P. Salaverri, «Esa continuación operante y mística del Dios encarnado y glorioso a través de los siglos, esa unión misteriosa de lo temporal y lo eterno, de lo invisible y lo visible, de lo carismático, y lo jurídico, de lo espiritual y lo corpóreo, de lo transcendente y lo empírico, de lo divino y lo humano, en que al fin consiste todo el misterio de la Iglesia» [7].

Pues bien, el fenómeno que observamos en Cristología, y en Eclesiología, se repite —proportione servata— en lo que podríamos llamar Teología del Carácter.

En la doctrina heredada de San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, como en los comentarios de los grandes autores, el Carácter queda descrito en términos que reflejan una realidad sumamente compleja.

Por una parte el Carácter es una consagración, una santificación, una configuración con Cristo, una perfección ontológica del hombre. Y al mismo tiempo es un derecho, una potestad, una habilitación litúrgica, un poder cultual [8].

Estamos, pues, ante una realidad sobrenatural, que dice referencia intrínseca a dos órdenes completamente diversos: el orden místico-ontológico, y el orden jurídico-moral.

Consecuentemente, la esencia del Carácter, como el misterio de Cristo, y el de Cuerpo Místico de Cristo, tampoco podrá ser alcanzada perfectamente, sino en la conjunción misteriosa de lo jurídico y lo místico dentro de una misma realidad sobrenatural. Por eso no hay que asombrarse si los autores han cedido con alguna frecuencia a lo que podría llamarse «monofisismo sacramental»: El empeño en explicitar con cierto énfasis el aspecto jurídico, moral y visible del Carácter, y en minimizar el aspecto místico ontológico que esencialmente posee. Como Teólogos Católicos no

---

5. *Encíclica M. C. C.*, (A. A. S., 35, 1943), n. 13.
6. Cf. *Encíclica Satis Cognitum*, A. S. S., 28, 710. «Sicut Christus, caput, et exemplar, non omnis est, si in eo vel humana dumtaxat spectetur natura visibilis, quod Photiani ac Nectoriani faciunt; vel divina tantummodo natura invisibilis, quod solent Monophysitae: sed unus est ex utraque et in utraque natura cum visibili tum invisibili; sic corpus eius mysticum non vera Ecclesia est nisi propter eam rem, quod eius partes conspicuae vim vitamque ducunt ex donis supernaturalibus rebusque ceteris, unde propia ipsarum ratio ac natura efflorescit».
7. Salaverri, *El Derecho en el Misterio de la Iglesia*. RevEspT. 55-56 (1954), 210.
8. Cf. D. T. C., Tome II, 2. *Caractère Sacramentel*, col. 1698.

niegan en ningún momento que el Carácter sea una «cualidad física impresa indeleblemente en el alma» [9]; pero dicha cualidad física, en cuanto *física,* queda bastante difuminada en las explicaciones que se dan del Carácter como «jus», «potestas cultualis» o «potentia moralis» [10]. No hay negación de la realidad física, pero sí falta de consideración, o en otras palabras, falta de comprensión.

Por otra parte la inteligencia predominantemente jurídica del Carácter, coexistía sin estridencias con la eclesiología de hace unos 80 años, cuando aún no aparecía tan claro que «para definir la verdadera Iglesia de Cristo Santa, Católica, Apostólica y Romana, nada se hallaba más noble, nada más excelente, nada en fin más divino, que aquella sentencia por la que la misma es llamada el Cuerpo Místico de Cristo» [11]. Recuérdese que el capítulo primero del esquema propuesto para la definición del Concilio Vaticano se titulaba: «Ecclesia est Corpus Christi Mysticum»; y fué rechazado como «abstracto» y «místico», por más de un Padre del Concilio [12]. La impresión de reciedumbre y madurez total que hoy nos deja la Eclesiología Católica, es fruto sazonado en el análisis concienzudo de la Encíclica M. C. C.

3) *Hacia una interpretación más comprensiva del Carácter.*

Es absolutamente cierto que nunca faltó en la Teología Católica la idea ortodoxa de la estructura íntima de la Iglesia. Pero, sí podemos decir, que la formulación de esa idea, es mucho más completa y mucho más profunda a partir de la Encíclica del Cuerpo Místico de Cristo. Antes, el sentido teológico, aún el más exigente, quedaba completamente satisfecho, definiendo a la Iglesia de Cristo como: «Sociedad Visible y organismo sobrenatural». Hoy, enseñados por la Encíclica, logramos alcanzar el misterio de la Iglesia en sus cuatro dimensiones, con esta fórmula mucho más sencilla e incomparablemente más profunda que define a la Iglesia como Organismo - Visible - Sobrenatural, i. e. Cuerpo Místico de Cristo [13].

Cuando decimos sencillamente que la Iglesia es un «Organismo - Visible - Sobrenatural», queremos decir que los elementos socialmente visibles de la Iglesia, están internamente ungidos de misticismo sobrenatural; y los elementos místicamente sobrenaturales, de organización visible y social.

---

9. Conc. Trid. sess., 7, c. 9, E. S., 852.
10. Cf. Billot, *Thes. de Sacr.,* p. 158-60; Mors, *Inst. Dogm.* T. V, p. 51-52; Pohlie, *A. Dogmat. Treat.* Vol. I, p. 87; Straub, *De Ecclesia,* II, n. 1308.
11. *Encíclica M. C. C.* (A. A. S., XXXV, 1943), n. 13.
12. Cf. Mansi, t. LI, col. 741.
13. De Lubac, *Meditation sur l'Église* (Paris, 1953), p. 75 ss.

El P. Bover diría que «en el Cuerpo Místico de Cristo, el Organismo es místico, y el misticismo es orgánico» [14].

Esta enseñanza es fundamental. Sólo así podemos comprender como se debe la estructura interior de la Iglesia, la noción de miembro de Cristo, la noción de incorporación en el Cuerpo Místico, y la serie de problemas eclesiológicos relacionados con estas nociones.

Ahora bien, la ontología del Carácter, dice magistralmente el P. Monsegu, no se puede entender sin su teología [15] i. e. sin esa referencia intrínseca que el Carácter dice con Cristo y con el Cuerpo Místico de Cristo. Esta referencia aparece clara en la noción de Santo Tomás sobre el Carácter en cuanto «participatio quaedam sacerdotii Christi» [16]. Y Scheeben afirma que la esencia y significación del Carácter no puede determinarse sino en relación con el Misterio del Verbo Encarnado prolongado a través de los siglos en el Misterio del Cuerpo Místico [17].

De este hecho podemos deducir al menos la siguiente conclusión; a saber: que la Eclesiología debe influir y esclarecer la Teología del Carácter, y a su vez la Teología del Carácter debe saber resolver los problemas que le plantee la Eclesiología.

Pues bien, la Teología del Cuerpo Místico, al mismo tiempo que lograba la maduración de toda la Eclesiología, planteaba de un modo nuevo diversos problemas Eclesiológicos. Varios de estos problemas, como el de la Incorporación, el de los Miembros, el de la percepción de la gracia dentro y fuera del Cuerpo Místico, están de tal modo relacionados con el Carácter Bautismal, que no pueden ser resueltos sin una adecuada concepción del Carácter. Y el caso es que el Carácter concebido como mera potencia moral, o como simple «poder cultual», aunque proceda de una cualidad física inherente al alma, queda frente a esos problemas Eclesiológicos, con un cierto complejo de inferioridad.

¿Por qué? Probablemente la causa radica en haber dado una interpretación fragmentaria a la noción tomista del Carácter. En haber comprendido, con cierta falta de comprehensión, la «Participatio quaedam Sacerdotii Christi».

Se pretende, pues, dar una interpretación más comprehensiva del Carácter Bautismal que justifique satisfactoriamente, no sólo su función jurídica y cultual, sino también su función orgánica y estructural en el Cuerpo Místico de Cristo.

Siguiendo un método de investigación positivo, tratamos de descubrir

---

14. Bover, *Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico*, EstEcl, 23 (1949, 442.
15. Monsegu, *La problemática del sacerdocio en la actualidad*, RevEspT. 57 (1954), 547.
16. S. III, q. 63, a. 3, c.
17. Scheeben, *Misterios del Cristianismo* (Traduc. de A. Sancho, Barcel. 1950), p. 626.

en la primera y segunda parte de nuestro trabajo, lo que es y tiene que ser la realidad misma del Carácter, a juzgar por ciertos hechos Eclesiológicos y Sacramentales que dependen intrínsecamente y exclusivamente de él.

Con esta realidad a la vista, abordamos en la tercera parte, el estudio directo de la noción de Santo Tomás.

Por fin, la recapitulación de todo lo dicho nos llevará a ensayar en la conclusión una breve síntesis de lo que podríamos llamar Teología del Carácter.

En la siguiente Bibliografía reunimos las fuentes y los autores de que nos hemos valido para nuestro trabajo.

4) *Bibliografía.*

Documentos del Magisterio

Conc. Vaticanum, CL VII col. 567-641; Mansi LI col 539-636.
Leo XIII, *Satis Cognitum*, 20 Iun. 1896: ASS, 28, p. 708.
Pius XI,*Mortalium animos*, 6 Ian. 1928: AAS, 20, p. 1-16.—*Mit brennender Sorge*, 14 Mart. 1937: AAS, 29, p. 152.
Pius XII, Encycl. dogm. *De mystico Iesu Christi corpore deque nostra in eo cum Christo Coniunctione*. MCC, 29 Iun. 1943: AAS, 35, p. 193
— *Mediator Dei*, Litterae Encyclicae de sacra Liturgia 20 Nov. 1947, AAS, 39, p. 525.
Tromp, S. J., Litt. Enc. Pii Pp. XII, *De Mystico Iesu Christi Corpore* (Romae, 1943). Textus et Documenta.

Obras de Consulta

Sanctus Thomas Aquinas, O. P., *Doctor Angelicus et communis.*
— *Summa Theologiae.* B. A. C. (Madrid, 1951).
— *Commentarium in IV Libros Sententiarum* (Pariis, 1947).
Bellarminus, S. J., *Controversiae de Sacramentis in genere.*
Caietanus, Thomas de Vio, O. P., *Commentaria in Summam Sancti Thomae* Lyon, 1540). Nova editio in Leonina editione. T. XII.
Ioannes a Sancto Thoma, O. P., *Cursus Theologicus*, t. IX (Parisiis 1886).
— *Cursus philosophicus thomisticus*, t. I.
Suárez, Franciscus, S. J., *Commentaria et Disputationes in III partem Divi Thomae, De Sacramentis* (Parisiis, 1861).
Dictionnaire de Théologie Catholique, DTC, art. Caractere sacramentel, col. 1698.
Dictionnaire de la Bible, publié par F. Vigouroux (Paris, 1895-1912). Supplement publié par L. Pirot (Paris, 1928...).
Grabmann, Martín, *Historia de la Teología Católica* (Traducción española por el P. David Gutiérrez, Madrid, 1940).

Tratados Teológicos

Bainvel, S. J., *De Ecclesia Christi* (1925).
— *De Magisterio vivo et Traditione* (1905).
Bartmann, *Précis de Théologie dogmatique*, II (Traduit de l'allemand par Gautier, Mülhause, 1938).
L. Billot, S. J., *Tractatus de Ecclesia Christi*, 2 vol. I ed. 5; II ed. 3 (Romae, P. U. G., 1927 et 1928).
— *De Ecclesiae sacramentis*, I (Romae, 1931).
Dieckmann, S. J., *De Ecclesia* (1925).
D'Herbigny, M., S. J., *Theologica de Ecclesia* (1927).
E. Doronzo, O .M. I., *De Sacramentis in Genere* (Milwaukee. Bruce, 1946).

DORSCH, S. J., *Institutiones Theologiae Fundamentalis.* II. *De Ecclesia* (1928).
DREXEL, ANTÓN, S. J., *Tractatus Dogmatici* (Zikawei-Shanghai).
FRANZELIN, S. J., *Theses de Ecclesia: opus posthumum,* ed. 2, Romae, 1907. *Tractatus de sacramentis in genere,* ed. 5, Romae, 1910.
GIGON, O. P., *De Sacramentis in communi* (Friburgo), 1945.
GIHR, *Les Sacrements de l'Église catholique* (Traducción del alemán por MAZOYER). Paris, 1901.
GROOT, O. P., *Summa Apologetica de Ecclesia* (1906).
HERVE, *De Revelatione, De Ecclesia* (1949).
LENNERZ. S. J., *De sacramentis Novae Legis in genere* (Romae, 1950).
LERCHER-DANDER, S. J., *Tractatus de sacramentis in genere.* In edit. 3. Institutionum Theologiae Dogmaticae L. Lercher (Oeniponte, 1948), t. IV-2.
LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, S. J., *Institutiones Theologiae,* 1 (1939).
MICHEL, A., *Sacrement,* DTC, 14, 485-644.
NOORT VAN, *Tractatus de sacramentis,* ed. 3, Bussum im Hollandia, 1919.
— *Tractatus de Ecclesia Christi* (1909).
PESCH, S. J., *Institutiones propaedeuticae* (1894).
POURRAT, *La Théologie sacramentaire* (Paris, 1910).
SCHULTES, O. P., *De Ecclesia Catholica* (1925).
STRAUB, S. J., *De Ecclesia Christi* (1912).
STOLZ, O. S. B., *De Ecclesia* (1939).
ZAPELENA, S. J., *De Ecclesia,* II. Romae P. U. G., 1940.
ZUBIZARRETA, O. Carm. *Theologia Fundamentalis* (1925).
Sacrae Theologiae Summa (a PP. S. J., in Hispania professoribus exarata) I, III, IV, B. A. C. (Madrid, 1925-1953).

Estudios especiales

A) *Libros*:

ANGER, *La Doctrine du Corps mystique de J. C., d'après les principes de la théologie de Saint Thomas* (Paris, 1929).
ARINTERO. O. P., *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia,* 4 vol. (Salamanca, 1909-1911).
BOVER, S. J., *Teología de San Pablo.* B. A. C. (Madrid, 1946).
CERFAUX. *La théologie de l'Église suivant Saint Paul.* Paris, 1942.
CONGAR, O. P., *Chrétiens desunis* (Paris, Cerf. 1937).
— *Esquises du mystère de l'Église* (Paris, Cerf. 1953).
— *Jalons pour une théologie du laicat* (Paris. Cerf. 1953).
DABIN, S. J., *L'Apostolat laique* (Paris, 1953).
— *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints* (Paris, Bloud et Gay, 1941).
— *Le sacerdoce royal des fideles dans la tradition ancienne et moderne* (Paris, Desclés, 1950).
FRAGHI, *De Membris Ecclesiae* (Romae, 1937).
FULTON J. SHEEN, *The mystical body of Christ* (London, 1935).
GALTIER, *S. J., Les deux Adam* (Beauchesne, Paris, 1947).
GIGON, O. P., *De Membris Ecclesiae Christi* (Friburgi, 1949).
GOOSSENS, W., *L'Église, Corps du Christ d'après S. Paul* (Paris, 1949).
HERIS, O P., *Le Mystère du Christ* (Edit Revue des Jennes. Paris, 1927).
JOURNET, CH. *L'Église du Verbe Incarné.*—I. *Hierarchie apostolique* (1941).—II, *Sa structure interne et son unité catholique* (1952).
JÜRGENSMEIER, *Der mystische Leib Christi* (ed. 5, Paderborn, 1935).
KEMPEN, *Incorporatio nostra in Christo per Baptismum et Eucharistiam* (Valkenburg, 1954).
LUBAC, DE, S. J., *Meditation sur l'Église* (Paris, Aubier. 1953).
— *Corpus Mysticum* (Aubier, Paris, 1948).
MERSCH, S. J., *La Théologie du Corps Mystique* (Desclée, Paris, 1949).
MURA, E., des fr. de St. Vincent-de-Paul, *Le corps mystique du Christ: sa nature et sa vie divine,* 2 vol. (ed. 2, Paris, 1936-1937).
OPPENHEIM, O. S. B., *Institutiones in Sacram Liturgiam.* I. VI. (Romae, 1951).
PHILIPON, O. P., *Les sacrements dans la vie chrétienne* (Paris-Bruges, 1945).
POURRAT, *La Théologie sacramentaire* (Paris, 1907).
PRAT, F., S. J., *La Théologie de Saint Paul* (2 vol. Paris).

Marín-Sola, O. P., *La Evolución homogénea del Dogma Católico*. B. A. C. (Madrid, 1952).
Sauras, O. P., *El Cuerpo Místico de Cristo*. B. A. C. (Madrid, 1952).
Scheeben, *Los Misterios del Cristianismo*. Herder (Barcelona, 1950).
— *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements* (Introduction, traduction, notes et appendices par Kerkvoorde, O. S. B., Paris, 1946).
Taille, de la, S. J., *Mysterium Fidei* (ed. 3, Paris, 1931).
Tromp, S. J., *De Spiritu Sancto, anima Corporis Mystici*. Text. et Doc. (Ser. Theol. nn. 1 et 7. Romae P. U. G., 1932).
— *Actio Catholica in Corpore Christi* (Romae, 1936).

B) *Artículos*:

J. M.ª Alonso, C. M. F., *Juridismo y Caridad*: XII Semana Española de Teología (1953), 449-541.
B. d'Argenlieu, *Note sur deux definitions medievales du caractère sacramentel*. RevThom. 33 (1928), p. 271.
— *La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel*. Ibid., 33 (1928), pp. 219 et 289.
Audet, *Notre participation au sacerdoce du Christ*. «Laval Théologique et Philosophique». Vol. I (1945), 9.
Boularand, E., S. J., *Caractère sacramentel et mystère du Christ*. NouvRevTh., 72 (1950), 252.
Bover, S. J., *Christo, Cabeza del Cuerpo Místico*. EstEcl. 23 (1949), 442.
Clifford F., *The baptismal Character and membership in the Catholic Church*. AmEclRev. Vol. CXXII (1950), 373.
Chavasse, S. J., *Ordonnés au Corps Mystique...* NouvRevTh. 70, II (1948), 697.
Durst, O. S B., *De Characteribus Sacramentalibus*. Xenia Thomistica, vol. 2 (Romae, 1925), p. 541.
Dittoe, O. P., *Sacramental incorporation into the mystical body*. The Thomist. October (1946).
Ford, *Justification sacramentelle et extrasacramentelle*. NouvRevThe. (1925), 213.
Gaechter, S. J., *Unio nostra cum Christo*. Collectanea Comm. Synod. Vol. XV (1942), p. 400.
Horvath, O. P., *De influxu Christi in Evolutione Imaginis Dei*. Angelicum. Vol. VI (1929), p. 125.
Kerkevoorde, O. S. B., *La Théologie du Corps mystique au XIX Siècle*, in NouvRevThe. 67 (1945), 417.
McCormack, S. O. P., *The Configuration of the Sacramental Character*, The Thomist, 7 (1944), 458.
Malevez, L., *Quelques enseignements de l'enc.* «Mystici Corporis Christi» in NouvRevTheo. 67 (1945), 385.
Marín-Sola, F., *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia*. Divus Thomas (Friburgi, 1925).
Moeiler, *Jesús Christ in the minds of moderns*. Theology Digest. Vol. II (1954), 141.
Monsegu, O. P., *La problemática del Sacerdocio*. Rev. Esp. T. 57 (1954), 547.
Nelis, *Le Caractère Sacramentel*. Collectanea Mechliniensia. T. XII (1938), 240.
Neveut, C. M., *La grâce sacramentelle*, Divus Thomas (Piacenza), 38 (1935), 249.
Richard, P. S. S., *Une thèse fondamentale de l'oecumenisme: Le baptême incorporation visible a l'Église*.
Salaverri, S. J., *El derecho en el Misterio de la Iglesia*. RevEspT. Vol. XIV (Abril-Sept., 1954), 207.
Sauras, O. P., *El laicado y el poder cultual sacerdotal*. RevEsp.T. Vol. XIV (Abril-Sept., 1954), 275.
Thils, *Le pouvoir cultuel du baptisé*. EphThLov. 15 (1938), 683.
Van Camp, *Mystère de l'Église et Caractères sacramentels*. Questions Liturg, et Parois. 32 (1951), 148.

PARTE PRIMERA

Agregación a la Iglesia por la incorporación bautismal

I. «CORPUS CHRISTI QUOD EST ECCLESIA»

5) *Estado de la cuestión.*

El intento de descubrir la naturaleza del Carácter Bautismal, con la luz que nos aporta la Eclesiología, está condicionado fundamentalmente por otro problema de gran envergadura teológica: el de la agregación a la Iglesia por la Incorporación Bautismal.

En este problema hay dos términos que conviene precisar con el mayor esmero: la noción de Iglesia, cuando hablamos de agregación a la Iglesia; y la noción de incorporación cuando hablamos de Incorporación Bautismal.

Según esto, la primera parte del presente estudio, queda dividida en dos capítulos.

En el primero, precisamos la noción de Iglesia.

En el segundo, analizamos lo que significa y exige la Incorporación Bautismal en la Teología de San Pablo.

6) *Eclesiología.*

La Teología, decía el P. Marín-Sola, es la Metafísica del depósito revelado. Los enunciados divinos, contenidos en la Revelación, son como los principios de donde se deduce, por proceso analítico —metafísico inclusivo— toda la Teología [18].

Respectivamente podríamos afirmar que la Eclesiología es la Metafísica de la Iglesia, es decir, la ciencia teológica, que brota por proceso analítico —metafísico inclusivo— de la noción esencial de Iglesia.

Es, pues, fundamental fijar bien la noción de Iglesia antes de abordar el análisis de los problemas eclesiológicos. La razón es evidente. Es estricta ciencia teológica, tiene que ser la noción revelada de Iglesia, la que condicione y explique la problemática de la Iglesia.

7) *Noción revelada de Iglesia.*

Melchor Cano, tratando de fijar la noción de Iglesia nos hizo notar acertadamente: «Hay que comprender que hay dos modos de determinar

18. Marín-Sola, *La Evolución homogénea del Dogma Católico* (B. A. C., 1952), p. 232.

a la Iglesia. El primero abarca la Iglesia formada por la reunión de todos los fieles desde el principio hasta el fin del mundo... En este sentido, los catecúmenos son verdaderísimos miembros de la Iglesia, no por el Sacramento del Bautismo, sino por la Fe, que ha diferenciado en todos los tiempos al pueblo de Dios de las religiones paganas. Además, se llama Iglesia la formada en nombre de Cristo por el Bautismo... De esta Iglesia, los Catecúmenos no son miembros; sólo son miembros los que poseen por el Bautismo, el Carácter de Cristo» [19].

Este modo de hablar extrañó bastante a algunos autores, como si M. Cano tratara de introducir una distinción viciosa en la estructura interna de la Iglesia Militante. En realidad no pretendía sino traducir en términos concretos la doble modalidad con que se actualiza en el mundo, a lo largo de la Historia Humana, el plan salvífico de Dios, y la economía redentora de Cristo. Esta doble modalidad está presente en la Eclesiología del Angélico [20]. Y ha pasado a la Teología Escolástica con los términos de Ecclesia sensu lato y Ecclesia sensu stricto [21].

Hay que confesar sin embargo que en rigor doctrinal, la terminología no es del todo feliz. Por la sencilla razón, de que de esas dos realidades que parecen describirse con términos distintos, no existe objetivamente más que una. Jesucristo no instituyó dos Iglesias; una sensu lato y otra sensu stricto, sino solamente una, la que el Símbolo de los Apóstoles enaltece, «Unam, sanctam Ecclesiam Catholicam»; y San Pablo describió con precisión sublime: «Corpus Christi, quod est Ecclesia» [22].

En este punto es importante tener en cuenta la observación que hace el P. Tromp en su obra, «Corpus Cristi quod est Ecclesia»: «Parece evidente... que el concepto del cuerpo místico de Cristo, no tuvo en la antigua tradición ni el mismo contenido, ni la misma extensión; sino que fué propuesto de varios modos y con diversas modalidades. A pesar de todo, es claro que debe de existir un concepto primario y central. Tal concepto primario será el que haya sido primariamente revelado en la Sagrada Escritura y primariamente expuesto en el Magisterio de la Iglesia; y que además tiene como elemento propio el que realiza de un modo más perfecto

19. M. Cano, *De Locis*, l .4, c. 2 resp. ad obiect. «Intelligendum est Ecclesiam dupliciter posse dici. Primum eam, quam fidelium omnium ab initio mundi usque in finem congregatio conficit... in quem sensum catechumeni sunt membra Ecclesiae verissima, non Baptismi Sacramento, sed fide, quae omni tempore populum Dei ab infidelium coetibus discriminavit. Deinde et ea Ecclesia dicitur, quae in Christi nomine per Baptismum cogitur... Huius Ecclesiae nec catechumeni partes sunt, et illi omnes sunt partes, qui a Baptismo, Christi characterem habent».

20. S. III, q. 8, a. 3; III, q. 8, a. 3 ad 3; *ibidem* ad 2; II-II q. 4, a. 5 ad 4; II-II, q. 1, a. 9 ad 3; III, q. 8, a. 8 ad 2; III q. 68, a. 1, c. et ad 1; *ibidem* a. 4; III, q. 69, a. 2, c. et ad 1.

21. Salaverri, *De Ecclesia Christi*, III (B. A. C., 1952, 2 ed.), pág. 851, n. 1060.

22. *Colos.* I, 24.

la metáfora del cuerpo humano. Prescindiendo de aquellos que están unidos con Cristo por la visión de la gloria o en el purgatorio por la Caridad, pretendemos probar que existe aquí también en la tierra el Cuerpo Místico de Cristo, y este Cuerpo entendido en su sentido estricto no puede ser sino la Iglesia Santa, Católica, Romana» [23].

De donde se deduce que la noción estrictamente revelada de Iglesia, se contiene en la doctrina del Cuerpo Místico, expuesta por San Pablo. Pues bien; cuando en el presente estudio hablamos de Iglesia, de incorporación a la Iglesia, de miembros de la Iglesia, o de «ordenados» a la Iglesia, nos referimos exclusivamente a la que se contiene en la noción estricta de Cuerpo Místico de Cristo.

8) *Relación entre la Iglesia Católica y el Cuerpo Místico de Cristo.*

Hace algunos años se debatió mucho el problema delicadísimo de si el Cuerpo Místico de Cristo en su noción esencial se identificaba o no con la Iglesia Católica Apostólica Romana. El afán y el amor por penetrar en la estructura íntima de la Iglesia llevó a los Teólogos al vértice del Misterio. Hubo naturalmente serias vacilaciones. El principal foco de desorientación estaba no sólo en la dificultad de conciliar el axioma «extra Ecclesiam nulla salus» con la salvación de tantos acatólicos, que pueden vivir y morir en gracia santificante; sino también y principalmente con el hecho de que los acatólicos que viven en gracia, participan de la vida del Cuerpo Místico. Ahora bien, ¿si el Cuerpo Místico se identifica con la Iglesia Católica, cómo pueden participar de la vida del Cuerpo Místico, si no son católicos? ¿Por otra parte, los católicos pecadores, siguen siendo miembros del Cuerpo Místico? Y si lo son, ¿qué tiene que ver la incorporación bautismal a la Iglesia visible, con la incorporación en el Cuerpo Místico de Cristo? Estos problemas ecclesiológicos, y otros que no queremos especificar ahora, indujeron a algunos Teólogos a negar la identificación y coextensión del Cuerpo Místico con la Iglesia Católica Romana [24].

A pesar de todo, el problema está resuelto desde hace años por el

23 S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Romae, 1946), p. 167. «In apertum collocatum videtur... conceptum Corporis Mystici iam in antiqua traditione non semper habuisse eumdem contentum, non semper eamdem extensionem, sed fuisse propositum variis modis cum modalitatibus variis. Quibus non obstantibus omnibus, clarum est exsistere debere conceptum quemdam primarium et centralem. Conceptus autem primarius erit ille, qui primario revelatus est in Sacra Scriptura, qui primario intenditur a Magisterio Ecclesiastico, qui id sibi proprium habet ut in eo metaphora Corporis humani perfectius verificetur. Omissis autem iis, qui in visione gloriae cum Christo coniunguntur, vel in Purgatorio Domino caritate sunt uniti: contendimus hic etiam in terris exsistere Corpus Christi Mysticum, et Corpus illud sensu stricto intellectum non esse nisi Ecclesiam Sanctam Catholicam Romanam».

24. Cf. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II (1952), 55.

Magisterio de la Iglesia: Pío XI en la Encíclica «Mortalium animos», y sobre todo Pío XII, al promulgar la «Mystici Corporis Christi», el día 29 de junio de 1943.

«Ahora bien, para definir y describir la verdadera Iglesia de Cristo —la Iglesia Santa, Católica, Apostólica y Romana—, nada se halla más noble, más excelente ni más divino, que aquella expresión en que es descrita como 'Cuerpo Místico de Cristo'» [25].

Y como todavía quedaban reductos de vacilaciones entre los Teólogos tocados de falso ecumenismo, la Encíclica «Humani Generis» vuelve a insistir categóricamente [26].

De estas enseñanzas del Magisterio tenemos que sacar dos conclusiones.

9) *Deducciones del Magisterio.*

Las dos conclusiones que tenemos que deducir son: *Primera*: la noción revelada que mejor nos «describe» y nos «define» la estructura esencial y el Misterio de la Iglesia Católica es la contenida en la Teología Paulina del Cuerpo Místico. *Segunda*: Hay identidad perfectamente coextensiva entre Iglesia Católica-Romana, y Cuerpo Místico de Cristo. La solución de los problemas que surgen en connexión con la Eclesiología, tendrá que radicar siempre en una rigurosa armonización de estas dos conclusiones ratificadas por el Magisterio de la Iglesia.

II. LA INCORPORACION ORGANICA EN EL CUERPO MISTICO SEGUN SAN PABLO

10) *Estado de la cuestión.*

Precisada la noción de Iglesia, interesa analizar ahora la noción de incorporación. De acuerdo con el método estrictamente teológico, partimos de los enunciados divinos contenidos en la VERDAD REVELADA. En concreto se estudiará, a) La connexión que San Pablo establece entre el Sacramento del Bautismo, y el Cuerpo Místico de Cristo. b) La estructura orgánica y crecimiento orgánico del Cuerpo Místico. He aquí los dos aspectos de la Teología Paulina que se consideran en el Capítulo II.

La conclusión será: El Sacramento del Bautismo nos *incorpora orgánicamente* con Cristo. Por tanto no nos da sólo la unión con Cristo, sino

25. *M. C. C., l. c.*, n. 13: «Iam vero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam —quae Santa, Catholica, Apostolica, Romana Ecclesia est— nihil nobilius, nihil praestantibus, nihil denique divinius invenitur sententia illa, qua eadem nuncupatur Mysticum Iesu Christi Corpus».

26. *Humani Generis* (A. A. S., 1950), p. 571.

también la configuración y estructuración orgánica dentro del Cuerpo Místico, que nos capacita físicamente para participar de la vida de Cristo-Cabeza *como miembros* de Cristo.

11) *Bautismo y Cuerpo Místico.*

La teología bautismal de San Pablo —dice el P. Bover—, se distingue por su amplitud y su profundidad. Su amplitud abarca todos los puntos de la doctrina cristiana relativos al sacramento del Bautismo. Su profundidad se revela principalmente en el simbolismo que el Apóstol descubre en el rito bautismal. Este simbolismo se declara más extensamente en la Epístola a los Romanos (6, 13), y más compendiosamente en la Epístola a los Colosenses (2, 11-12). Estos dos textos están preparados por otros dos, importantísimos, de la primera a los Corintios (12, 12-13) y de la escrita a los Gálatas (3, 26-28), que señalan la conexión del bautismo con el Cuerpo Místico de Cristo [27].

No podemos detenernos en hacer una síntesis de toda la Teología Bautismal de San Pablo, aunque de esto hay ya mucho escrito. Pero sí queremos analizar seriamente, siguiendo al P. Bover, los dos textos que vinculan al bautismo la incorporación en el Cuerpo Místico de Cristo.

El Bautismo y el Cuerpo Místico de Cristo.

Escribe el Apóstol a los Corintios (I, 12, 12-13):

> ...Pues a la manera que el cuerpo es uno
> y tiene muchos miembros,
> y todos los miembros del cuerpo,
> con ser muchos, son un cuerpo,
> así también Cristo.
> Porque en un Espíritu, nosotros todos
> en razón de formar un cuerpo, *fuimos bautizados,*
> ya seamos judíos, ya griegos,
> ya esclavos, ya libres [28].

San Pablo comienza delineando la imagen del organismo humano, que sirve de base a la concepción metafórica del Cuerpo Místico. En el cuerpo humano —dice—, se armonizan maravillosamente, no sólo la unión orgánica, sino la unidad orgánica y la variedad de los miembros, ni la variedad de los miembros impide la unidad del cuerpo. Estos tres rasgos: la existencia de la unidad, el hecho de la variedad y la armonía de la variedad

27. Bover, *Teología de San Pablo* (B. A. C., 1946), p. 653.

28. 1 Cor. 12, 12-13. Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus, sive Iudaei, sive Gentiles, sive servi, sive liberi.

con la unidad, son los que para su objeto interesan a San Pablo en el organismo humano. Descrito así el cuerpo, con un rasgo inesperado, fulmíneo, completa la comparación iniciada; «Así también Cristo». Ya desde muy antiguo ha llamado poderosamente la atención esta conclusión imprevista. Normalmente, si el genio de Pablo no fuera tan impetuoso, la conclusión de la comparación debiera haber sido ésta u otra parecida, «Así también el Cuerpo Místico de Cristo, con ser uno, tiene muchos miembros, y estos miembros, aunque son muchos, son un solo cuerpo». Pero incomparablemente más expresiva es la genial conclusión del Apóstol: «Así también Cristo». Con ella se indica, que lo que nosotros solemos denominar «Cuerpo Místico de Cristo», puede condensarse en una sola palabra, «Cristo». Toda la humanidad *incorporada* a Cristo, así como *recibe de su divina cabeza el ser y la vida,* así también recibe el nombre glorioso de Cristo. Es el Cuerpo Místico. El y nosotros somos ya un solo Cristo [29].

Ahora bien, con este Cuerpo de Cristo, ¿qué relación tiene el bautismo y el carácter bautismal?

San Pablo responde lúcidamente. El bautismo, está ordenado a formar o a constituir el Cuerpo Místico de Cristo: «En un Espíritu nosotros todos, en razón de formar un solo cuerpo, *fuimos bautizados*». La unidad del bautismo y la unidad del espíritu vivificante, como principio vital del Cuerpo de Cristo, es lo que explica la unidad del cuerpo.

De nuevo aparece la connexión entre el Bautismo y el Cuerpo Místico en Gal. 3, 26-28.

> Porque todos sois hijos de Dios,
> por la fe en Cristo Jesús,
> pues cuantos en Cristo fuisteis *bautizados,*
> de Cristo fuisteis revestidos.
> No existe judío ni griego,
> no existe siervo ni libre,
> no existe varón ni mujer
> porque todos vosotros sois uno
> en Cristo Jesús.
> Y si vosotros sois de Cristo,
> sois, por tanto, posteridad de Abrahán;
> conforme a la promesa, herederos [30].

Quería San Pablo convencer a los Gálatas de que sin necesidad de la circuncisión, preconizada por los judaizantes, podían pertenecer a la pos-

---

29. Bover, *o. c.*, 661.

30. *Gal.* 3, 26-28: Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu. Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis. Non est Iudaeus, neque Graecus: non est servus, neque liber: non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Cristo Iesu. Si autem vos Christi: ergo semen Abrahae estis, secundum promissionem heredes.

teridad de Abrahán y ser herederos de la promesa, con sólo pertenecer a Cristo, y ser incorporados a Cristo que es la única posteridad de Abrahán.

He aquí la tesis que Pablo pretende probar. Su argumentación, dice el P. Bover, se reduce a este sencillo silogismo. Quien es de Cristo o está en Cristo Jesús, este es Hijo de Abrahán. Vosotros sois de Cristo y estáis en Cristo Jesús. Luego sois hijos de Abrahán. La mayor del silogismo la ha probado en lo que precede, demostrando profundamente que en Cristo, posteridad singular y única de Abrahán, se cifra y compendia toda la descendencia del gran Patriarca. La menor la prueba ahora con la proposición que ahora más nos interesa para nuestro objeto:

> «Pues cuantos en Cristo *fuisteis bautizados*
> de Cristo fuisteis revestidos».

En esta proposición incidental, dos cosas afirma San Pablo: que los Gálatas fueron bautizados en Cristo, y que al ser bautizados fueron revestidos de Cristo. De la exacta inteligencia de estas dos afirmaciones, y de su mutua conexión, y de su relación con lo que precede, y con lo que sigue inmediatamente, depende el conocimiento de la edificación del bautismo en orden a la constitución del Cuerpo Místico de Cristo» [31].

El P. Prat, ha demostrado definitivamente [32], que «ser bautizado en Cristo», no significa sino ser sumergido, empapado, *incorporado* por el bautismo en Cristo. Y corresponde perfectamente con la otra expresión «ser revestidos de Cristo», que en el lenguaje bíblico, tiene idea de profunda mutación interior, como de absorción o compenetración.

De ahí el sentido de la frase completa «...cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos», que es decir, por el bautismo quedásteis como embebidos, empapados, e impregnados de Cristo, le absorbisteis y fuisteis de El absorbidos, os penetrasteis de El, y con El inefablemente identificados. Esta plenitud de sentido exige evidentemente el contestó: lo que precede y lo que sigue. Acaba de afirmar el Apóstol: todos sois hijos de Dios. ¿Por qué? ¿De dónde al hombre esta participación en la divina filiación del Hijo de Dios? Dos causas subordinadas señala San Pablo: a) «Por la Fe», id est, por el Evangelio anunciado y creído. b) «En Cristo Jesús», id est, por la *incorporación* en el Cuerpo Místico de Cristo. Y esta incorporación ¿de dónde se deriva? La respuesta de San Pablo es clara y terminante: «Porque cuantos fuisteis *bautizados* en Cristo, de Cristo fuisteis revestidos». Lo mismo se colige de lo que inmediatamente se sigue. «Ya no existe judío ni griego». ¿Por qué? «Porque todos vosotros —dice—, sois uno». Mas, ¿de dónde tan estrecha unidad, capaz de suprimir

31. Bover, *o. c.*
32. Prat, *La Théologie de Saint Paul*, p. 2.

todas las diferencias raciales y religiosas, sociales y naturales? La misma razón de antes: «Porque estáis en Cristo Jesús», como miembros de su Cuerpo Místico. Y de ahí la última consecuencia: «Y si vosotros sois —miembros y pertenencia— de Cristo, sois por tanto posteridad de Abrahán, conforme a la promesa, herederos».

Recojamos esta interesante serie de causalidades y motivaciones señaladas por la dialéctica de San Pablo.

«Tres grandes prerrogativas de los fieles bautizados preconiza el Apóstol: la divina filiación, la espiritual filiación de Abrahán, la absorbente unidad de Cristo que anula toda diferencia. La razón inmediata de estas prerrogativas es la incorporación orgánica en el Cuerpo Místico, que San Pablo expresa con las dos fórmulas equivalente: «Estar en Cristo», y «Ser de Cristo». A su vez, el origen de esta incorporación se halla en la misteriosa compenetración con Cristo, expresada en la fórmula «Ser revestidos de Cristo». Por fin, la razón de esta compenetración es la inmersión «en Cristo Jesús», por el BAUTISMO. Inversamente, por tanto, o descendiendo de las primeras causas a los últimos efectos, la causa primera estrictamente radical, es el bautismo. El efecto inmediato del bautismo, perenne y definitivo, es la incorporación orgánica «en Cristo Jesús». Y por fin la incorporación, a su vez, es la raíz o la causa (algunos de cuyos efectos pueden impedirse) de la doble filiación, con Dios y con Abrahán, y de la maravillosa unidad de la Iglesia» [33].

Con esto queda declarada la conexión del bautismo con el Cuerpo Místico de Cristo, y el proceso que sigue nuestra incorporación como miembros de Cristo. Es la tesis que San Pablo quería probar a los Corintios y a los Gálatas a saber, que el bautismo es el principio de nuestra incorporación a Cristo.

Esta misma tesis, queda espléndidamente confirmada con el desarrollo que hace el Apóstol del simbolismo sacramental ante los Romanos y Colosenses [34].

Jesucristo es un misterio de vida y de muerte. Muerte y Resurrección redentoras. El Hombre al hacerse cristiano se incorpora para siempre al Misterio de Cristo en su doble aspecto de vida y de muerte. Esta incorporación se realiza por el Bautismo o más concretamente por el Simbolismo bautismal de inmersión y de emersión. La inmersión significa la incorporación con Cristo en su Resurrección. Ahora bien, como el simbolismo bautismal es simbolismo estrictamente sacramental (sacramenta efficiunt quod significant), la inmersión y la emersión no sólo significan el misterio de Cristo en un doble aspecto de vida y de muerte, sino que real y ontológicamente la realizan en nosotros, incorporándonos al miste-

33. BOVER, *o. c.*, 665.
34. *Rom.* 6, 3-11; *Col.* 2, 11-12.

rio de Cristo como *miembros* que mueren y resucitan en unión con su Cabeza.

12) *Incorporación Bautismal y Unidad Orgánica.*

El Bautismo nos incorpora a Cristo como Miembros de Cristo. He aquí la afirmación básica de toda la Teología Bautismal de San Pablo. Sobre ella se han alzado los monumentos Teológicos de todos los siglos, en torno al Rito de Iniciación cristiana, y estructura mística de la Iglesia. Pero es necesario tratar de abarcarla en toda la dimensión de su altura y profundidad misteriosa, si se han de captar con precisión los principios sacramentales y eclesiológicos de San Pablo.

Vamos, pues, a tratar de analizar más de cerca esta formulación paulina del efecto bautismal: INCORPORACION a Cristo como MIEMBROS de Cristo.

Miembro e *incorporación* son expresiones a las que el uso va dando elasticidad. Susceptibles de diversos sentidos lo mismo pueden significar la adhesión de un simple socio dentro de una compañía comercial, o la del individuo dentro de la sociedad civil, o la de una parte del cuerpo humano incorporada al organismo en unión y unidad orgánica con la cabeza, a modo de principio vital y estructural.

¿Qué sentido quiso expresar San Pablo cuando afirmó que el Bautismo nos incorporaba a Cristo como miembros de Cristo?

Desde luego hay que tener en cuenta que la metáfora del cuerpo humano expuesta por San Pablo, es... una metáfora. Por tanto sería muy aventurado, querer explicar, basándose en ella, la estructura del Cuerpo Místico de Cristo por una total correspondencia con la estructura del cuerpo físico de los hombres. Los autores del Pancristianismo moderno vacilaron en este punto por haber querido dar un sentido propio a lo que no tiene sino sentido traslaticio [35].

Sin embargo, la metáfora de San Pablo como todas las metáforas, ofrece un tercio de comparación real. Tercio de comparación que los Teólogos han de aceptar con fidelidad y en toda su plenitud, si no quieren traicionar el pensamiento de San Pablo y la interpretación de los Santos Padres. Ciertamente la traicionaría el que dedujera del sentido metafórico de las expresiones del Apóstol, que somos miembros de Cristo, en un sentido puramente jurídico y moral, como pudiéramos ser miembros de una compañía o de una sociedad. Igualmente abusaría de la fuerza expresiva de la metáfora el que considerara a los bautizados, miembros de Cristo

35. PIUS XI, *Mortalium animos* (A. A. S., 20, 1928), 1-16. Y el Decreto del S. O., 30 de octubre 1940 en que se condena el libro: «Der Christ als Christus» (A. A. S., 32, 1940), 501.

en el sentido específicamente orgánico-físico, en que los miembros singulares pierden su personalidad individual [36]. No; entre estas dos interpretaciones cabe una tercera, que debe ser necesariamente admitida por los Exégetas y Teólogos católicos. Conforme a la doctrina del Apóstol, somos miembros de Cristo, no en un sentido puramente jurídico-moral, sino en sentido específicamente orgánico [37]. Pero no en el sentido orgánico de los miembros físicos con la cabeza física, sino en el sentido específicamente orgánico de los miembros místicos con la Cabeza del Cuerpo Místico. Somos, pues, miembros de Cristo, precisamente porque por el Bautismo, Cristo nos incorporó en la realidad sublime y misteriosa, que es su Cuerpo Místico, dentro de la cual El es no solamente nuestro principio vital, sino también nuestro principio estructural. Principio estructural, porque para que su vida nos pueda venir con toda la plenitud de la unidad orgánica, nos estructura y nos conforma espiritual y místicamente en consonancia con la estructura y conformidad de El, Cabeza. Esta unión y esta unidad orgánica del cristiano con Cristo, fué lo que asombró un día al genio de San Agustín y le hizo exclamar: «Rem plane magnam et divinam et abditam» [38].

La metáfora paulina del cuerpo humano, es, repetimos, una metáfora. Pero, si al hablar de los fieles regenerados por el Bautismo, el Apóstol los llama *miembros*, y a Cristo le llama *Cabeza*, y a la asociación de todos, *cuerpo*, y a la unión de los miembros con la cabeza, incorporación, creemos que a pesar de todas las limitaciones de la expresión metafórica, hay que admitir por lo menos que Pablo trata de describirnos una realidad esencialmente orgánica; misteriosa y profundísima, mística sin adecuada equivalencia en ninguna otra realidad humana, pero que es esencialmente un organismo [39].

Ahora bien, lo esencial de un organismo, sea físico o sea místico, es no sólo que los diversos elementos puedan participar de la vida del Organismo por unión vital con el mismo principio vital, sino además que esto se realice en *unidad orgánica* de todos los elementos entre sí. La unidad orgánica exige que todos los elementos integrantes del mismo organismo, posean una correspondiente estructura interior en conformidad con la estructura interior de su principio vital y estructural. Así, en el organismo humano —es sólo un ejemplo de organismo—, los miembros no sólo disfrutan de la vida de la cabeza, sino además poseen una estructura de la cabeza. Igualmente, para que los miembros del cuerpo humano pue-

36 *M. C. C.*, A. A. S., 35 (1943), 222.
37. *Ibid.*, 197.
38. ML XLII, 392.
39. Sauras, *El Cuerpo Místico de Cristo*. El autor desarrolla muy bien, el valor de la metáfora del Cuerpo humano en que está revelado el dogma del Cuerpo Místico, p. 134 sgs.

dan llamarse realmente «humanos», es absolutamente necesario que posean estas dos cualidades: capacidad para participar de la vida humana, y estructura orgánica humana, en consecuencia con la estructura de la cabeza humana. Si al amputar la pierna de un hombre, la técnica moderna lograra injertarle una pierna de cualquier otra especie animal, ésta vez podría subsistir viva por participación orgánica con la vida de la cabeza, pero jamás podría llamarse miembro orgánicamente humano. Siempre le faltaría una cualidad esencial; la estructura humana en conformidad con la estructura de la cabeza humana.

Pues bien, esto que ocurre en el organismo humano, ocurre en todos los organismos en su razón de tales. Y por tanto, también en el organismo del Cuerpo Místico de Cristo, sugerido por la metáfora de San Pablo. Así, cuando él afirma a lo largo de toda su teología bautismal que por el bautismo somos incorporados a Cristo, afirma implícitamente, no sólo nuestra capacidad positiva para participar de la vida de Cristo, sino también nuestra configuración interior orgánica - mística, que nos configura y nos asimila a la estructura interior de Cristo - Cabeza, principio vital y estructural del Cuerpo Místico. Si al realizarse nuestra incorporación con Cristo por el Bautismo, sólo se nos diera el quedar unidos, y no también el quedar configurados y orgánicamente estructurados con El, tendríamos que reducir toda la grandiosa unidad orgánica de su Cuerpo Místico, a la efímera cohesión del «unum per accidens», y consecuentemente surgiría una contradicción mostruosa en lo más nuclear de la Eclesiología de San Pablo. En realidad no hay ninguna contradicción, porque la incorporación bautismal descrita por el Apóstol dá al bautizado no sólo la capacidad para participar de la vida de Cristo en unión orgánica con Cristo, sino además la capacidad de participar de esta vida en *unidad orgánica* con El. Unión y Unidad, como elementos esenciales del «Unum per se» vital, que llamamos Organismo.

13) *Crecimiento orgánico.*

Antes de seguir adelante, queremos considerar otro aspecto de la Eclesiología de San Pablo, siempre con el intento de confirmar la unidad orgánica, y penetrar mejor en la estructura íntima de la Iglesia. Es el aspecto que San Pablo nos revela al hablarnos del crecimiento orgánico del Cuerpo Místico. Los dos textos clásicos son Efes. 4, 16 y Colos. 2, 19. He aquí sinópticamente los dos pasajes paralelos.

Efesios 4, 16	—	Colosenses, 2, 19
..Caput, Christus	—	...Caput
ex quo totum corpus	—	ex quo totum corpus
compactum et connexum	—	per nexus et coniunctiones

per omnem iuncturam	—	
subministrationis	—	subministratum et construc-
secundum operationem	—	tum
in mensura uniuscuiusque	—	
membri 10'5	—	
augmentum corporis facit	—	crescit
in aedificationem sui	—	in augmentum
in caritate	—	Dei

La traducción en español sacada directamente del griego es como sigue:

Efesos 4, 16	—	Colos. 2, 19
Por quien todo el cuerpo	—	Por la cual (cabeza), todo
	—	el (cuerpo)
bien concertado y trabado	—	por medio de coyunturas y
	—	ligamentos,
gracias al íntimo contacto	—	
que suministra el alimento	—	alimentado y trabajado
según la actividad corres-	—	
pondiente	—	
a cada parte	—	
su propio crecimiento	—	crece
va obrando	—	
en orden a su formación	—	crecimiento
en virtud de la caridad	—	de Dios.

* * *

El P. Bernardo Durst, Abad benedictino en el Monasterio de Wurttemberg, nos ofrece con exactitud la interpretación general que los Escrituristas dan a estos dos textos.

«San Pablo —dice él— está hablando, como aparece claramente por todo el contexto, de la *estructura esencial* de la Iglesia». A continuación transcritos los dos textos añade:

«De estos textos se deduce:

1) De Cristo 'Cabeza' se transfunde la vida y la virtud sobrenatural para realizar el crecimiento de todo el Cuerpo.

2) En esta transfusión de la vida de la Cabeza, todo el Cuerpo trabaja y coopera activamente.

3) Esta cooperación de todo el Cuerpo con la Cabeza en la transfusión de la vida es posible porque todo el Cuerpo está íntima y orgánicamente unido —per contactus et conjunctiones— entre sí y con la Cabeza Cristo.

4) Este contacto de los miembros entre sí, sirve para que la vida de la cabeza se comunique *orgánicamente* a cada uno de los miembros.

5) Cada miembro coopera según su condición al crecimiento del Cuerpo de Cristo [40].

Todo esto es lo que induce al P. Bover a repetir insistentemente que en el Cuerpo Místico de Cristo, hay una ordenación de reciprocidad y correspondencia correlativa, según la cual, cabeza y miembros completándose recíprocamente, constituyen un todo orgánico, un solo Cristo: «plenum et totum Christum, id est Caput et Corpus», como maravillosamente lo dijo San Agustín [41].

14) *Conclusiones.*

Las Conclusiones que tenemos que sacar de estas enseñanzas eclesiológicas de San Pablo son las siguientes:

a) La estructura esencial de la Iglesia —Cuerpo Místico de Cristo— es una estructura orgánica.

b) La estructura orgánica exige *unidad* orgánica.

c) La unidad orgánica consiste en la proporción recíproca, estructura correlativa, o configuración interior que los miembros poseen entre sí con respecto a la Cabeza.

d) Consecuentemente, así como sin tal unidad orgánica no puede darse organismo; así, sin tal proporción recíproca, estructura correlativa o configuración interior no puede darse incorporación *realmente* orgánica.

e) La incorporación realmente orgánica en el Cuerpo Místico de Cristo, se logra exclusivamente por el Sacramento del Bautismo.

f) Luego, en el Bautismo se nos dá la cualidad que nos proporciona, estructura y configura como miembros de Cristo, i. e.: nos incorpora orgánicamente en el Cuerpo Místico de Cristo.

Si de la Teología de San Pablo, pasamos a considerar el problema de la INCORPORACIÓN, tal y como ha quedado planteado hoy en la Eclesiología Católica, llegamos necesariamente a la misma conclusión.

El problema de la Incorporación en el Cuerpo Místico, tiene infinitas connexiones. Pero, puede decirse, que todas polarizan en la cuestión, tan actual y tan transcendental, de quiénes son y quiénes no son MIEMBROS de la Iglesia Católica.

---

40. Durst, *De characteribus sacram.* Xenia Thom. Vol. II, 579.
41. Bover, *Cristo, Cabeza del Cuerpo Místico,* EstEcl. 23 (1949), 449.

PARTE SEGUNDA

Carácter bautismal e incorporación real en el Cuerpo místico

I. PROBLEMAS ECLESIOLOGICOS RELACIONADOS CON EL PROBLEMA DE LA INCORPORACION

15) *Lo adjetivo y lo substantivo en el problema de los Miembros.*

Para no divagar en un asunto tan complejo, es necesario centrar con precisión el punto que se trata de investigar.

Tratamos de responder adecuadamente a esta pregunta: «Quid requiritur et per se sufficit», para que un hombre quede *realmente* incorporado como miembro en el Cuerpo Místico de Cristo.

En esta cuestión es de capital importancia distinguir bien lo que es substantivo de lo que es adjetivo. Ya que no pretendemos determinar qué es lo que se requiere para que un hombre pueda llamarse miembro perfecto, o miembro imperfecto, miembro vivo, o miembro muerto, miembro sano o miembro enfermo; sino «quid requiritur et per se sufficit», para que pueda decirse de un hombre que está *realmente* incorporado *como miembro* en el Cuerpo Místico de Cristo. El centro, pues, de atención en el análisis que vamos a hacer queda localizado, no sobre el adjetivo (perfecto-imperfecto; vivo-muerto; sano-enfermo), ni sobre el adjetivo con el substantivo (miembro perfecto-miembro imperfecto... etc.) sino sólo y exclusivamente sobre el substantivo: MIEMBRO.

16) Miembros «*reapse*» *y* ordenados.

En la Encíclica M. C. C. el Sumo Pontífice divide a toda la humanidad en dos grandes categorías:

A) Los MIEMBROS «reapse» del C. M. [42].

B) Los ORDENADOS al C. M. [43].

---

42. *Encíclica M. C. C.*, A. A. S., 35 (1943), n. 21: «In Ecclesiae autem membris reapse ii soli adnumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt».

Por tanto, para ser miembro REAPSE, el Papa exige tres condiciones: a) estar bautizados = «qui regenerationis lavacrum receperunt...»: b) profesar la verdadera fe = «veramque fidem profitentur» (Herejes); c) no haberse apartado conscientemente de la unidad de la Iglesia = «neque a corporis compage *semetipsos* misere separarunt» (Cismáticos), «vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt» (excomulgados).

43. *Ibidem*, n. 101: «Hos etiam, qui ad adspectabilem *non pertinent* Catholicae Ecclesiae compagem... ad Mysticum Redemptoris corpus ordinentur...

ORDENADOS son todos los que no son MIEMBROS «reapse». Con esta división escueta, el Papa supera el riesgo de ambigüedad en que pudiéramos vernos comprometidos, con el uso o el abuso de los términos «miembro in re», «miembro in voto», u otros similares. Su Santidad no niega en ningún momento que no haya dos modos de pertenecer a la Iglesia «sive in re», «sive in voto»; ni reprueba formalmente el uso extensivo de la expresión «MIEMBRO», pero para evitar un equívoco que pudiera resultar peligroso, y cerrar la puerta a cualquier forma de indiferentismo o falso ecumenismo, reserva la expresión «miembro», para sólo aquellos que fueron realmente incorporados por el Bautismo y permanecen normalmente unidos con el C. M. de Cristo. Por otra parte, al llamar «Ordenados» al C. M., a todos los que no son miembros reapse, el Sumo Pontífice nos brinda un término que ha pasado manifiestamente por una esmerada elaboración conceptual [44].

De hecho, el contenido formal de «ordenación», en cuanto realidad que tiende hacia su término, dice ya una cierta vinculación con él; pero en cuanto realidad meramente tendencial, una actual separación de él. Y esta es precisamente la realidad anormal, compleja y trágica de todos los que viven y mueren fuera de la Iglesia. El Sumo Pontífice los llama, con depurada precisión teológica, y exquisita delicadeza de Padre: «ORDENADOS» al C. M. de Cristo.

Con esto, el Sumo Pontífice logra lo que se había propuesto enseñar: Traducir con un término exacto, la realidad discriminativa entre ORDENADOS y MIEMBROS. Esa realidad es en términos generales una cierta ordenación que tiende, dispone y exige la incorporación actual.

Cómo se verifica dicha ordenación en las diversas categorías de «ordenados», es una interrogante que el Papa conscientemente ha dejado abierta en la Encíclica M. C. C.

El P. CHAVASSE, dice, que la discreción y reserva con que el Sumo Pontífice nos ha planteado el problema, es ya en sí una invitación para que el Teólogo elabore la respuesta [45]. Una respuesta que es ciertamente de gran interés en Eclesiología. Pero el P. Chavasse, cierra su artículo sin pretender elaborarla; ni conocemos ningún estudio que la haya abordado directamente. Nosotros no podemos eludir la cuestión ya que nos lleva a determinar esa realidad que se requiere y que de suyo basta para la incorporación real-orgánica en el Cuerpo Místico de Cristo.

---

44. Cf. CHAVASSE, *Ordonnés au Corps Mystique*... NouvRevTh. 70, II (1948), p. 697.
45. CHAVASSE, *Ordonnés au Corps Mystique*... NouvRevTh. 70, II (1948), 701.

17) *Diversas clases de «ordenación».*

Pues bien, lo primero que hay que observar en este problema es que la «ordenación», por la cual la mayor parte de los hombres quedan clasificados en la categoría de «ordenados», no es un término unívoco sino rigurosamente análogo; i. e. hay diversas clases de ordenación, y por lo tanto diversas categorías de ordenados. Un análisis más preciso, nos revela exactamente, tres.

Primera categoría: Todos y cada uno de los hombres, por el mero hecho de ser hombres están ordenados al Cuerpo místico de Cristo. Es una ordenación que podríamos llamar *vocacional;* fundada en el hecho histórico de la elevación del hombre al orden sobrenatural, en su afinidad con Cristo por la Encarnación del Verbo, y en la intención redentora de su Pasión. Por sí sola dicha ordenación no justifica. Es la expresión concreta del plan redentor de Cristo y de la divina voluntad salvífica. En esta primera categoría de ordenados, caben todos los hombres universalmente. Aun los paganos, y sectarios de cualquier forma de materialismo ateo. Aunque renieguen pertinazmente de Dios, de Cristo, y de la Iglesia, están inevitablemente ordenados al Cuerpo Místico de Cristo. Tal ordenación es como una exigencia existencial, que nadie puede declinar. Dios *llama* (VOCAT...) a TODOS [46].

Segunda categoría: La segunda categoría está formada por aquellos que nunca han sido *válidamente bautizados;* pero que se encuentran de «*buena fe*» en la infidelidad, el cisma o la herejía.

Todos estos se hallan ordenados con una ordenación que consiste en una sana disposición de la voluntad. El Papa la define: «inscio quodam desiderio et voto», «un confuso anhelo y añoranza de la Verdadera Iglesia» [47]. Es, pues, una realidad de orden moral. La situación religiosa de estos hombres implica, pues, un dato negativo y otro positivo. El dato positivo, es una unión sui generis con la Iglesia, obtenida «inscio quodam desiderio et voto». Y tan excelente que puede causar su justificación en la tierra y su salvación eterna [48]. El dato negativo está en no haber sido incorporados orgánicamente en el Cuerpo Místico por el Sacramento del Bautismo. Por tanto, aunque puedan vivir en gracia santificante, a) no

46. Cf. ORTEGA, *De Vocatione omnium gentium in salutem,* p. 411 s.
47. *M. C. C.,* n. 101.
48. La expresión de la Encíclica «inscio quodam desiderio et voto» fué explicitada por el S. O. en carta al Arzobispo de Boston con motivo de los errores del P. Feeney, el día 8 de agosto de 1949. «Neque etiam putandum est quodcumque votum Ecclesiae ingrediendae sufficere ut homo salvetur. Requiritur enim ut votum quo quis ad Ecclesiam ordinetur, perfecta caritate informetur...» AmEcl-Rev. (Vol. CXXVII, 1952), 309.

son miembros *reapse* del Cuerpo Místico; b) ni son súbditos; c) ni pueden recibir válidamente los sacramentos; d) ni pueden participar activamente en el Santo Sacrificio de la Misa; e) ni su contrato matrimonial, puede ser elevado a sacramento, aunque sea contraído en gracia santificante.

Tercera categoría: La tercera categoría, es la más problemática. Pertenecen a ella, los cristianos *válidamente bautizados,* que han renegado notoriamente de Cristo, por un acto consciente de apostasía *material* o formal. Un día, tal vez fueron realmente incorporados al Cuerpo Místico de Cristo, pero hoy ya no son miembros *reapse* del C. M. Teológicamente hablando viven una existencia trágica en lacerante contradicción interior. Tales son los excomulgados «vitandi», los herejes y cismáticos materiales y formales [49] los apóstatas extra-confesionales, que han abandonado la Iglesia, y no se han adherido a ninguna otra secta.

18) *Ordenación ontológica e incorporación real.*

Para saber comprender la situación de estos hombres, con respecto a la Incorporación, el teólogo tiene que lograr responder a dos interrogaciones.

1.ª Qué clase de ordenación sitúa a tales apóstatas en la categoría de ordenados.

2.ª Qué es lo que les impide ser miembros *reapse.*

El problema surge inmediatamente al advertir que, tales apóstatas, aun los que no viven en gracia santificante; *a*) son sin embargo *súbditos de la Iglesia* [50]; *b*) pueden recibir *válidamente* los sacramentos [51]; *c*) si contraen matrimonio, dicho matrimonio es sacramento [52]; *d*) pueden hacerse miembros sin ser re-bautizados [53].

Según esto, ¿qué clase de ordenación sitúa a tales apóstatas en la categoría de ordenados?

---

49. a) Los herejes y cismáticos formales y notorios, no son miembros reapse de la Iglesia: Saltem proximum fidei.
b) Los herejes y cismáticos materiales y notorios no son miembros reapse de la Iglesia: Communis et certa, por razón de la Visibilidad de la Iglesia.
c) Excomulgados excomunicatione perfecta: Saltem prox. fidei.
» » imperfecta: Communis et certa.
Cf. Salaverri, *De Ecclesia,* n. 1030-1032.
50. *Trid. E. S.* 895; 864, *C. J. C.,* can. 87.
51. Gigon, *De Membris Ecclesiae* (1949), p. 29; *E. S.* 895; *C. J. C.,* c. 2261, par 2 y 3.
52. *C. J. C.,* can. 1012.
53. *E. S.* 895. *Cat. Rom de Bapt.* 55.

Decir que es la ordenación de la primera categoría, es una respuesta demasiado pobre; sin contenido suficiente para explicar la situación de los apóstatas que acabamos de describir. Tampoco puede ser la ordenación *moral* de la segunda categoría, «inscio quodam desiderio et voto»; en primer lugar porque está formalmente excluída en la actitud interna de los apóstatas formales. Y si existe en los apóstatas materiales, ciertamente no es esa ordenación moral la causa de las prerrogativas que poseen.

Por tanto, si tales hombres son súbditos de la Iglesia, tan súbditos como los miembros *reapse;* pueden recibir válidamente los sacramentos, tan *válidamente* como los miembros *reapse*. Si además, se tiene en cuenta que para que tales ordenados vuelvan a ser miembros *reapse,* basta *per se* un acto público de reconciliación, los teólogos tienen que concluir que la ordenación de estos hombres es una realidad *ontológica* adquirida en la incorporación Bautismal, que ha permanecido radicalmente inmutable entre todas las marejadas, prevaricaciones y apostasías de la conciencia.

Estamos, pues, frente a un hecho, que es en realidad bastante sorprendente; i. e.: la diferencia que existe, bajo el punto de vista eclesiológico y sacramental, entre el apóstata bautizado y el justo sin bautizar; y la semejanza, entre el fiel y el apóstata bautizado. En la terminología que utiliza el Sumo Pontífice, tanto los apóstatas como los justos sin bautizar están «Ordenados» al Cuerpo Místico de Cristo. Pero lo que en éstos es una realidad moral, amisible y versátil, radicada en una disposición de la voluntad, en aquéllos es una realidad de orden ontológico, como una perfección inmarcesible, del cristiano: el apóstata bautizado, siempre será capaz de recibir válidamente los sacramentos, siempre estará capacitado para ser miembro *reapse* sin necesidad de volver a ser bautizado, siempre será por lo mismo súbdito de la Iglesia. Los demás Ordenados, no.

Esta capacidad para hacerse miembro sin necesidad de volver a ser bautizado, y para participar válidamente de la vida sacramental de la Iglesia, es una realidad misteriosa que conviene analizar con el mayor esmero. Como se ha dicho, es el elemento que más radicalmente diferencia al apóstata bautizado de los demás Ordenados; y el que más le asemeja con los que son miembros *reapse.*

Para llegar a comprender mejor su importancia conviene tener en cuenta una observación.

En la actual Economía, Dios capacita ontológicamente al hombre con tres privilegios. La elevación al orden sobrenatural, la afinidad con Cristo por la Encarnación, y la filiación divina por la gracia santificante [54].

Pues bien, ninguno de estos tres privilegios, cada uno por separado

54. Cf. Horvath, *Influxus Christi in evolutione imaginis Dei,* Angelicum, vol. VI (1929), p. 141.

ni los tres a una, pueden capacitar a la persona humana para participar de la vida sacramental de la Iglesia. Esto quiere decir en otros términos, que el hombre, creado en la actual economía, aunque esté elevado al orden sobrenatural, sea hermano y consanguíneo de Cristo sea incluso hijo adoptivo de Dios; sigue siendo físicamente incapaz para participar de la vida de Cristo como miembro del Cuerpo Místico. Y dicha incapacidad perdura, hasta la recepción válida del sacramento del Bautismo [55].

De aquí se deduce que la capacidad física que el apóstata bautizado posee para participar válidamente de los sacramentos procede del hecho de haber recibido una vez el Bautismo. El apóstata jamás perderá esta capacidad, porque es un efecto sacramental perdurable. Por tanto lo que hasta aquí sabemos es que aquella ordenación ontológica de los Ordenados de la tercera categoría resulta ser, en un análisis ulterior, una capacidad física para participar de la vida de Cristo como miembros de Cristo. El Bautismo simplemente válido da, pues, al bautizado lo que ni la elevación al orden sobrenatural, ni la afinidad con Cristo, ni la gracia santificante le dá: la capacidad física para participar de la vida de Cristo como miembro de Cristo.

Por eso, un apóstata válidamente bautizado podrá no ser admitido a los sacramentos, porque no es «subiectum dispositum»; pero ningún Teólogo podrá negar que sea «subiectum capax». Y al contrario. Un hombre ferviente y puro, que no haya sido nunca válidamente bautizado, aunque viva en gracia santificante, tampoco podrá ser admitido a los Sacramentos. Pero no precisamente porque no sea «subiectum dispositum», sino porque no es «subiectum capax». Pues bien, esta capacidad física del sujeto, precisamente porque es una ordenación ontológica para participar de la vida de Cristo, como miembro de Cristo, es la realidad que hace de los apóstatas bautizados, «ordenados» al Cuerpo Místico de Cristo. No por una ordenación vocacional o moral, sino por la ordenación ontológica adquirida en el Bautismo.

Hasta aquí, no parece que haya gran dificultad. Más delicado y complejo es el problema que se trata de exponer a continuación.

¿Qué relación existe entre la capacidad física para recibir válidamente los sacramentos, obtenida en el Bautismo, y el hecho mismo de la Incorporación Bautismal?

No parece que sea necesario insistir mucho en que el Bautismo-Sacramento, *a*) realiza la Incorporación, y *b*) la realiza definitivamente.

a) Realiza la Incorporación ya que el Bautismo es esencialmente el Sacramento de la Incorporación; lo cual quiere decir, traducido realísti-

55. IV S. D. IV, q. 1, s. II, 50. Passim en la S.

camente, que no puede darse Bautismo válido, sin verdadera y real Incorporación. Esta, desde luego, puede ser radical, incompleta, o total. Pero es una Incorporación, de orden esencialmente distinto al de la Incorporación o unión con Cristo lograda por vía extra-sacramental, v. gr., por sola la Fe informada de la Caridad.

La Incorporación sacramental —Bautismal—, es Incorporación *orgánica*. Es decir, nos hace realmente miembros de Cristo, y nos capacita físicamente para participar de la vida de Cristo como miembros de Cristo. En cambio la Incorporación por la «Fides formata» extra-sacramental, no es Incorporación *orgánica*, i. e., no nos hace realmente miembros, ni nos capacita para la vida sacramental de la Iglesia. Que el Bautismo-Sacramento nos incorpora orgánicamente y definitivamente a Cristo, puede probarse con diversas verdades teológicas. Sin embargo, es preferible hacer destacar como prueba, un hecho que queda también dentro de la perspectiva eclesiológica y sacramental en que nos movemos.

Se ha dicho más arriba, que el apóstata bautizado, por razón del Bautismo, está capacitado físicamente para participar de la vida sacramental como los miembros del Cuerpo Místico; y que el justo sin bautizar, sigue incapacitado por faltarle el Bautismo, para participar de los sacramentos.

b) El hecho que ahora se desea destacar, tiene exactamente la formulación inversa. Con él se prueba además que la Incorporación se realiza definitivamente. En efecto. El apóstata bautizado, está definitivamente incapacitado para la incorporación bautismal. El justo sin bautizar está absolutamente necesitado de la Incorporación bautismal. Pero nótese que la *incapacidad* definitiva para la Incorporación bautismal, no es el signo de una reprobación irrevocable fulminada conta el apóstata. Es todo lo contrario; una prueba más de que en el orden eclesiológico y sacramental el apóstata está en íntima afinidad con los demás bautizados. Ningún hombre, válidamente bautizado, puede ser jamás ni subiectum *incapax* para la recepción válida de los Sacramentos, ni subiectum *capax* para ser de nuevo incorporado por el Bautismo. Estas son realidades que pertenecen a la ontología misma del Sacramento del Bautismo, tan irrevocables que quedan para siempre al margen tanto del influjo libre de la voluntad como de la competencia jurídica de la Iglesia.

Según esto, la razón última por la cual ningún bautizado puede volver a ser Incorporado, es porque la Incorporación bautismal fué definitiva, lo mismo que la capacidad física para la vida sacramental de la Iglesia.

Con estas observaciones hemos tratado de responder a la primera cuestión; qué clase de *ordenación* es la que clasifica a los apóstatas bautizados entre los ORDENADOS al Cuerpo Místico de Cristo.

La respuesta ha sido: es una ordenación ontológica, esencialmente

distinta de la ordenación «vocacional» o «moral» de los demás ordenados. Un análisis ulterior ha descubierto que consiste en *a)* una capacidad física para participar de la vida de Cristo como miembro de Cristo; y *b)* en una cierta incorporación orgánica al Cuerpo Místico de Cristo.

Pero aquí se abre la segunda interrogación: ¿por qué no son miembros *reapse*?

La pregunta surge espontáneamente. El apóstata bautizado ha recibido el sacramento de la Incorporación orgánica en el Cuerpo Místico. Está por tanto capacitado definitivamente para participar de la vida de los miembros de Cristo; y definitivamente incorporado en el Cuerpo Místico. ¿Por qué, pues, el apóstata no es miembro *reapse*?

Para responder adecuadamente a esta pregunta, es necesario no perder jamás de vista que en la constitución íntima de la Iglesia, se funden misteriosamente lo ontológico con lo jurídico, y lo orgánico-místico con lo visiblemente social.

Supuesto este principio, que es fundamentalísimo, se llega a una conclusión de capital importancia. A saber, ningún bautizado logra la incorporación realmente NORMAL, mientras no alcance en su modo de pertenecer a la Iglesia, ese doble aspecto *jurídico-místico* de la realidad eclesial, en que al fin y al cabo consiste todo el Misterio de la Iglesia. Pero téngase en cuenta que cuando se enuncia el aspecto jurídico-social, al hablar de la constitución íntima de la Iglesia, no se quiere expresar solamente lo que haya de derechos, deberes y jurisdicción en la Iglesia, sino absolutamente toda la vida *funcional* del Cuerpo Místico de Cristo en su triple actividad doctrinal, jurisdiccional y sacramental.

En cambio, el aspecto místico-orgánico, representa primordialmente los elementos ontológicos, estructurales, que organizan el Cuerpo Místico de Cristo en su razón de *organismo* sobrenatural.

Se ha dicho más arriba que en la eclesiología católica se reconoce siempre una doble incorporación a la Iglesia: sive in re, sive in voto. Los eclesiólogos no suelen entrar en ulteriores determinaciones sobre la naturaleza de la Incorporación in voto y de la Incorporación in re.

De hecho, la diferencia específica entre la Incorporación in re y la Incorporación in voto, es que aquélla es Incorporación orgánica, i. e., nos hace realmente Miembros de Cristo, y nos capacita físicamente para participar de la vida de Cristo, como Miembros de Cristo.

En cambio, la Incorporación in voto *no* es Incorporación *orgánica*, i. e., no nos hace realmente Miembros, ni nos capacita para la vida sacramental de la Iglesia.

Pues bien, así como la Eclesiología reconoce una doble Incorporación: ORGÁNICA y NO-ORGÁNICA, entre los bautizados y justos sin bautizar, así se debe reconocer un doble estadio o aspecto o modo en el hecho mismo de la Incorporación ORGÁNICA, entre todos los bautizados.

Se verá en seguida la necesidad de tal distinción para responder adecuadamente a la pregunta: por qué los apóstatas bautizados no son Miembros Reapse.

Aquí podría discutir mucho sobre cómo, i. e., con qué terminología describir este doble modo o estadio de la Incorporación bautismal. Conforme a los términos que se usan en los Manuales de Teología, para clasificar a los miembros de la Iglesia, podría decirse «Incorporación incoativa, radical, re et secundum quid», por oposición a la «Incorporación perfecta, completa, reapse». Estos u otros términos similares son aceptados fácilmente por profesores y discípulos en las clases de Teología. Con todo, si se quiere que la terminología refleje lo mejor posible la objetividad de las cosas, en nuestro caso la objetividad de la Incorporación, y al mismo tiempo se asegure y conserve el equilibrio entre las diversas realidades condicionadas por la Incorporación, es necesario utilizar una terminología más realista, más concreta, más *explícita*. La que proponemos a continuación, parece bastante aceptable.

a) Incorporación *orgánica* estructural.

b) Incorporación *orgánica* funcional.

De todos modos, lo que en realidad se pretende con estos términos, es concretizar dos hechos que la Iglesia reconoce fundamentalmente al admitir la posibilidad del Bautismo simpliciter válido, por referencia al Bautismo válido y fructuoso.

No cabe ninguna duda de que el Bautismo válido realiza definitivamente una cierta incorporación orgánica en el Cuerpo Místico de Cristo. Si no la realizara, el Bautizado tendría o al menos podría volver a ser incorporado. Y esto es completamente falso.

Por otra parte conviene recordar aquí, las conclusiones deducidas de la Eclesiología de San Pablo; que el Cuerpo Místico es un Organismo, y por tanto estructurado con unidad orgánica: que no puede haber incorporación realmente orgánica si el incorporado no posee la estructura o configuración correlativa de los miembros entre sí con respecto a la Cabeza.

Pues bien, cuando se define al primer estadio de la incorporación orgánica, como «incorporación estructural» se pretende armonizar y concretizar en una fórmula, lo que la Iglesia ha reconocido siempre como efecto del Bautismo simpliciter válido. La *incorporación estructural*, nos incorpora en cuanto que nos estructura y nos configura con Cristo-Cabeza dentro del Cuerpo Místico de Cristo, capacitándonos físicamente para participar de la Vida de Cristo como miembros de Cristo. Es lo que podría llamarse «estructura radical de miembro», del C. M. Cierta configuración ontológica con Cristo-Cabeza y con los demás miembros; y la capacitación física para participar de la vida de los miembros. Id quod requiritur et per se sufficit, para que un hombre quede incorporado definitivamente como miembro.

Previa la Incorporación por conformidad estructural se realiza connaturalmente la incorporación «funcional». Se realiza siempre que no lo impida la mala disposición de la voluntad o la autoridad legítima de la Iglesia. Es la actual participación de la Vida de Cristo-Cabeza como miembro de su Cuerpo Místico en la triple comunión doctrinal, jurisdiccional y sacramental. Esta triple comunión, no debe imaginarse como si fueran tres funciones totalmente independientes. Es la vida orgánica misma del C. M. en cuanto organismo sobrenatural. Por eso, cuando la Iglesia aparta legítimamente a alguno de sus fieles de la participación en los sacramentos, tal excomulgado pierde ipso facto la Incorporación por unión vital con el Cuerpo Místico. Y eso aun en caso de que su delito no implique ninguna apostasía doctrinal (Herejía), o jurisdiccional (Cisma). Lo mismo se debe decir del hereje o del cismático respectivamente. La razón última de este hecho, es que la única vida divina que en el C. M., se trasfunde de la Cabeza a los miembros, es la misma vida de Cristo en su triple prerrogativa substancial de Rey-Maestro-Sacerdote. Quien rechaza a Cristo-Rey como los Cismáticos, o a Cristo-Maestro como los Herejes, o a Cristo-Sacerdote como los Excomulgados, pierde ipso facto la participación en la vida funcional de Cristo-Cabeza, y por tanto la Incorporación funcional en el C. M. de Cristo.

Comparando ahora las dos Incorporaciones entre sí, vemos: *a*) La *Incorporación funcional,* jamás puede darse sin la Incorporación por conformidad *estructural.* Es necesario que el hombre posea previamente la «estructura radical de miembro», para que pueda participar de la vida y función de los miembros. Esta verdad aparece más manifiesta, si se considera la incapacidad que tienen para la vida sacramental todos los no-bautizados, aunque estén en gracia.

b) La Incorporación por conformidad estructural, puede darse sin Incorporación funcional. Esto ocurre porque, la Incorporación funcional, puede ser impedida por perversión de la voluntad del bautizado, o por intervención jurídica de la autoridad de la Iglesia. En cambio la Incorporación por conformidad estructural, por la cual el cristiano pertenece irrevocablemente a Cristo, está, como queda dicho, fuera del influjo de la voluntad, y de la competencia jurídica de la Iglesia.

c) Tanto en la Incorporación estructural, como en la Incorporación funcional hay real y verdadera Incorporación orgánica. Por consiguiente, todos los válidamente bautizados son real y verdaderamente miembros del Cuerpo Místico; unos, miembros re et secundum quid, otros miembros *reapse.*

Miembros *re et secundum quid* son todos los válidamente bautizados, porque todos poseen en definitiva la Incorporación real, orgánica en el

Cuerpo Místico de Cristo. Miembros *reapse,* no son todos los bautizados, porque según la clasificación establecida por el Sumo Pontífice, para ser miembros *reapse* se requiere la Incorporación *completa,* i. e. no sólo la Incorporación orgánica por conformidad estructural, sino también necesariamente la Incorporación orgánica por participación funcional, que a su vez puede ser más o menos «vivificadora», según que los bautizados sean justos o pecadores.

El fundamento de esta distinción se halla en la diversa realidad que se considera como diferenciante de los hombres bajo el punto de vista eclesiológico y sacramental.

Por razón de ciertas desviaciones ecumenistas, y el influjo siempre operante del indiferentismo, interesaba ante todo fijar bien, quiénes estaban unidos a la Iglesia Católica, Cuerpo Místico de Cristo, con Incorporación orgánica *completa* y quiénes *no.* La *Incorporación completa,* fué por tanto la realidad, que consideró el Sumo Pontífice en la Encíclica. Y es, si no nos engañamos, el contenido formal de la expresión «REAPSE» [56].

Bajo este punto de vista, toda la humanidad queda clasificada necesariamente en la doble categoría de la Encíclica MCM: ORDENADOS y MIEMBROS-REAPSE.

ORDENADOS:

a) por ordenación *vocacional*
b) por ordenación *moral*
c) por ordenación *ontológica,* i. e., por Incorporación orgánica incompleta: solamente estructural; apóstatas-bautizados, materiales y formales.

MIEMBROS-REAPSE:

Por incorporación *completa*: estructural y funcional; católicos no excomulgados. La Incorporación funcional puede ser más o menos perfecta, según que se trate de católicos justos o pecadores.

Los bautizados apóstatas jamás podrán ser considerados como Miembros *reapse.* No sólo porque no participan actu de la vida funcional del Cuerpo Místico, sino también porque se niegan formal y conscientemente a parti-

56. *M. C. C.* (A. A. S., XXXV, 1943), n. 21. Cuando el Papa quiere definir los miembros reapse dice: «In Ecclesiae autem membris reapse ii soli adnumerandi sunt, qui regenerationis lavacrum receperunt veramque fidem profitentur, neque a corporis compage semetipsos misere separarunt, vel ob gravissima admissa a legitima auctoritate seiuncti sunt».

Esto equivale a decir que para ser miembros reapse, se requiere estar doblemente Incorporados, con Incorporación por conformidad estructural, y con Incorporación por participación funcional, tal y como quedaron arriba descritas.

cipar. Esta negación consciente entraña toda la malicia específica de la apostasía, que bien considerada es triple: apostasía de la estructura orgánica y sobrenatural de la Iglesia, apostasía de Cristo, Cabeza de la Iglesia y apostasía de sí mismo, como Miembro de Cristo. Por otra parte, la capacidad recibida en el Bautismo, que es en sí, una ordenación ontológica para participar de la vida de Cristo en el Cuerpo Místico, queda conscientemente frustrada en su finalidad esencial. La apostasía es, en la intimidad humano-divina del Cuerpo Místico, un auténtico «peccatum contra naturam».

Ahora bien, si en vez de considerar como elemento diferenciante la realidad que nos constituye en Miembros reapse, se considera la realidad que nos hace Miembros re, pero no reapse, la humanidad quedaría dividida no en dos, sino en tres categorías de hombres:

No-miembros: Todos los no-bautizados, justos o pecadores. No poseen la Incorporación orgánica, ni *estructural,* ni funcional.

Miembros re et secundum quid: Los Apóstatas-bautizados, materiales y formales. Son Miembros re: Poseen la Incorporación *orgánica estructural.* Son Miembros sólo secundum quid: Les falta la Incorporación *orgánica funcional.*

Miembros reapse: Todos los católicos (no excomulgados) justos y pecadores. Son Miembros reapse, poseen la Incorporación orgánica *completa* y *normal,* estructural y funcional. Perfecta en los justos. Imperfecta en los pecadores. Ha sido necesario ir paso a paso en la deducción lógica de todas estas verdades. No se puede negar que son de capital importancia, bajo el punto de vista de la teología del Carácter. Entre estas realidades y el Carácter del Bautismo hay, como veremos en el capítulo siguiente, intrínseca relación de causalidad. Formulada concretamente, habría que decir: la Incorporación es definitiva, porque el Carácter bautismal es indeleble.

II. VIRTUD ESTRUCTURAL DEL CARACTER

19) *El Bautismo válido y la Incorporación.*

Para la incorporación orgánica se requiere el bautismo válido. De ésto ya nadie duda. La posición ambigua de Bellarmino, Kilber, Straub, Pesch [57], en pro del Bautismo «rite collatum, etsi invalidum ob intentionis defectum», no tiene aceptación entre los Teólogos.

---

57. S. R. Bellarmino, *De Ecclesia Militanti,* l. 3, c. 10; H. Kilber, *De principiis Theolog.* apud Wirceburgenses, t. 1, n. 93; A. Straub, *De Ecclesia,* n. 1304; Ch. Pesch, Praelect. 1, n. 329.

Como dice muy bien FRAGHI: «Ante todo, se debe notar que la Sagrada Escritura, los Santos Padres y los Concilios, cuando hablan de la Incorporación, hablan del Bautismo 'simpliciter'; por tanto tenemos que entender se trata del Bautismo válido» [58]. Tal es la posición defendida, entre otros muchos, por FRAZELIN, PALMIERI, WILMERS, VAN LAAK, BILLOT, BAINVEL, MUNCUNILL, DORSCH, SCHULTES, TANQUEREY, ZAPELENA, FRAGHI, STOLZ, CALCAGNO, HERVE... [59].

El problema, pues, no está en saber si se *requiere* o no se *requiere* el Bautismo simpliciter válido. El problema está en si *basta* o *no basta*, para lograr la incorporación.

La respuesta a esta segunda pregunta, sea afirmativa o negativa, es de gran interés. Pero implica tales conclusiones, que los autores prefieren dejarla de soslayo, al menos en los tratados cortos de Teología Escolástica.

En el capítulo anterior se han considerado las diversas categorías religiosas de hombres, bajo el punto de vista eclesiológico y sacramental. La conclusión a que se ha llegado, es que hay tres categorías: los NO-MIEMBROS; los MIEMBROS RE ET SECUNDUM QUID; los MIEMBROS REAPSE.

La razón que se impuso para introducir entre los No-Miembros y los Miembros-Reapse esa segunda categoría, no fué una razón puramente teorética, sino el hecho palpitante de que existen en realidad, en la vida y en la historia, unos hombres, que sin ser Miembros-Reapse, están esencialmente diferenciados de los No-Miembros. La diferencia está en que la Santa Iglesia, conforme a la doctrina tradicional, niega a esa categoría intermedia de hombres, bautizados válidamente, la posibilidad de volver a ser incorporados, lo mismo que la niega a los Miembros-Reapse [60]. Les concede la capacidad (no el ejercicio, uso o derecho), para la vida sacramental de la Iglesia, lo mismo que a los otros Miembros [61]. Si contraen matrimonio, la Iglesia lo reconoce como Sacramento [62]. Legisla sobre ellos, los corrige y los castiga, porque son súbditos suyos lo mismo que los otros Miembros [63]. Si, por fin, iluminados, probados y arrepentidos, quieren volver a su seno, la Iglesia los reconcilia maternalmente; jamás los re-bautiza [64].

---

58. FRAGHI, *De membris Ecclesiae*, p. 67: «Imprimis notandum est Sacram Scripturam, Patres, Concilia, cum loquuntur de Incorporatione, loquuntur de Baptismo simpliciter; ergo Baptismum validum intelligere debemus».

59. I. B. FRANZALIN, *Theses de Ecclesia*, th. 22, n. 3; D. PALMIERI, *De Rom. Pont. Proleg. de Ecclesia*, § 11, n. 7; WILMERS, *De Ecclesia*, n. 390; H. VAN LAAK, *Repetitorium* (1911), 186; L. BILLOT, *De Ecclesia*, th. 10, 3; A. TANQUEREY, *Synop. theolog.*, 1, n. 898; BAINVEL, *De Ecclesia*, n 58; MUNCUNILL, *De Ecclesia*, n. 621; DORSCH, *De Ecclesia*, 487; SHULTES, *De Ecclesia*, a. 12; ZAPELENA, *De Ecclesia*, th. 21..

60. *Cat. Rom. de Bap.* 55.

61. *E. S.* 895; *C. J. C.* can. 2261, § 2 y 3.

62. *C. J. C.*, can. 1012.

63. *E. S.*, 411; 864; 870. *C. J. C.*, can. 87.

64. *E. S.* 895. *Cat. Rom. de Bap.* 55.

Ante estas observaciones, cabe preguntar: si el Bautismo simplemente válido no realiza la Incorporación, ¿qué es lo que realiza? Y, si estos hombres, con todo ese cúmulo de prerrogativas ontológicas y permanentes, no son Miembros, ¿qué son?

Por lo demás, la aserción de San Pablo, parece definitiva: «Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis» [65].

La conclusión que hay que deducir, es que el Bautismo simpliciter válido realiza de modo radical la Incorporación. Una Incorporación que, sin darnos la perfección vital que se requiere para constituir Miembros-Reapse, realiza en nosotros, la transformación ontológica-substantiva y estructural, que se requiere para *ser* Miembros.

20) *La doble virtualidad del Carácter: estructural y Funcional.*

Ahora bien, decir que el Bautismo simplemente válido, realiza la Incorporación, es afirmar implícitamente que la Incorporación se realiza por el Carácter.

Esta es una de las afirmaciones básicas en el presente estudio. En ella se funda la función estructural del Carácter en el Cuerpo Místico de Cristo. Y sería imposible una interpretación completa, verdaderamente comprehensiva de la noción tomista del Carácter, si, por insistir en que nos da cierta participación en la *actividad* sacerdotal de Cristo se olvidara, el principio metafísico de que «prius est esse quam operari». Antes de actuar y de vivir como Miembros, se requiere *ser* Miembros. Y el Carácter bautismal implica precisamente estas dos virtualidades.

a) nos da el ser peculiar de Miembros = virtualidad estructural; y

b) nos da la capacidad para la vida y función de los miembros = virtualidad funcional.

La segunda de estas dos virtualidades, ha sido muy estudiada por los autores en estos últimos treinta años, al considerar el Carácter como participación en el *poder* sacerdotal de Cristo. Es, como se sabe, la tesis fundamental en el problema del Sacerdocio de los fieles [66].

En cambio, apenas se ha prestado atención alguna a la primera virtualidad: cómo el Carácter nos da el *ser peculiar* de Miembros en el Cuerpo Místico de Cristo.

Las dos virtualidades quedarán ratificadas suficientemente, si se logra probar que,

A) el Carácter nos incorpora el Cuerpo Místico

B) el Carácter nos estructura en el Cuerpo Místico

---

65. *Gal.* III, 27.
66. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laicat* (Paris, 1953), p. 159 s.

C) el Carácter nos capacita para participar de la vida y función propia de los Miembros de Cristo.

En este punto tan importante, nada se ha de afirmar por propia cuenta. Nos limitamos a exponer escuetamente la doctrina de Santo Tomás. Y esto por dos razones: porque su autoridad basta por sí sola para garantizar una doctrina; y porque es precisamente la noción del Carácter que él nos dió: «Participatio quaedam Sacerdotii Christi», la que se trata de interpretar en los capítulos siguientes.

A) *El Carácter nos incorpora al Cuerpo Místico.*

En la parte tercera de la Suma, q. 70, a. IV, Santo Tomás nos ha dejado un testimonio categórico sobre la relación que existe entre el Carácter y la Incorporación. Trata de establecer allí un paralelismo rápido entre el Sacramento del Bautismo, y el rito de la Vieja Ley, para marcar la diferencia que existe entre los dos. Su idea se revela por fin abiertamente en esta frase henchida y concentrada: «Baptismus imprimit CHARACTEREM INCORPORANTEM hominem Christo» [67].

El R. P. GIGON, al citar esta frase de Santo Tomás, en su tratado «De Membris Ecclesiae», añade, con deseo de dejarla bien apuntalada, que «manifesta atque certissima Sancti Thomae sententia est quod Baptismus imprimit Characterem incorporantem hominem Christo» [68].

El Angélico repite absolutamente la misma idea, aunque con distinta formulación, en varios lugares de la *Suma* y del *Comentario de las Sentencias*. Así, p. ej., en la D. VII, q. II, a. 1, 96, dice: «Per Characterem quasi adscribimur ad familiam Iesu Christi» [69].

Y en la D. IV, q. 1, a. III, 78: «Ad secundum dicendum quod per Characterem homo configuratur ad hóc quod sit de coetu fidelium» [70].

Es muy interesante la observación que hace Santo Tomás al hablar de la necesidad que tienen todos de recibir el Bautismo, en la actual economía, aun los que hubieran sido santificados en el seno materno: El principio de la argumentación es siempre el mismo: que el Carácter es el que nos incorpora: «Ad tertium dicendum: que los que son santificados en el seno materno, consiguen la gracia que los limpia del pecado original; pero no el Carácter que los configura con Cristo. Y por tanto, si algunos fueren ahora santificados en el seno materno, sería necesario bautizarlos, para que por medio del Carácter quedaran conformados con los demás miembros» [71].

---

67. S. III, q. 70, a. IV.
68. GIGON, *De Membris Ecclesiae*, p. 28.
69. IV S. D. VII, q. II, a. I, 96.
70. S. IV, D. IV, q. I, a. III, 78.
71. S. III, q. 68, a. 7, ad tertium: «Ad tertium dicendum quod illi qui sunt

En este texto aparece bien claro cómo la Conformación con Cristo y con los demás Miembros que nos dá el Carácter es la misma realidad de la Incorporación como Miembros en el Cuerpo Místico de Cristo, porque, como dice el mismo Santo Tomás, citando a San Agustín, (*De Baptismo parvulorum*, ML 44, 131): «Ad hoc Baptismus valet, ut baptizati Christo incorporentur ut Membra eius» [72].

Cayetano, Juan de Santo Tomás, Suárez, M. Cano, todos interpretan en el mismo sentido las aserciones de la *Suma* y *Comentario de las Sentencias*: «Por el Carácter bautismal —dice Cayetano— derivado del sacerdocio de Cristo, el hombre consigue hacerse miembro de la Religión Cristiana, y hacerse capaz de los demás sacramentos» [73].

Suárez repite casi las mismas palabras: «Por el Carácter bautismal, queda el hombre consignado para ser Miembro de la Iglesia y capaz de los Sacramentos» [74]. «Son miembros de esta Iglesia... —insiste Cano— los que tienen por el Bautismo, el Carácter de Cristo» [75].

Bastan estos testimonios de las grandes autoridades para ver que se ha interpretado seriamente la doctrina «manifesta et certissima» de Santo Tomás: «Baptismus imprimit Characterem *incorporantem* hominem Christo». Hay, pues, relación de estricta causalidad: El Carácter nos incorpora al Cuerpo Místico de Cristo.

B) *El Carácter nos estructura en el Cuerpo Místico de Cristo.*

En esta proposición se trata de probar formalmente la misma idea que en la proposición anterior: la Incorporación por el Carácter. Pero se precisa más en concreto el término específico de la acción del Carácter, cuando se dice que el Carácter nos incorpora. Nos incorpora, en cuanto que nos dá la subsistencia, o estructura, o modo de ser peculiar de los Miembros del Cuerpo Místico.

Este es uno de los aspectos de la Teología del Carácter en que mejor aparece el sano realismo de Santo Tomás. El Carácter tiene que ser con-

---

sanctificati in utero, consequuntur quidem gratiam emundantem a peccato originali, non tamen ex hoc ipso consequuntur Characterem, quo Christo configurantur. Et propter hoc si aliqui nunc sanctificarentur in utero, necesse esset eos baptizari, ut per susceptionem Characteris aliis Membris Christi conformarentur».

72. S. III, q. 69, a 5, c. Cfr. etiam: S. III, q. 68, a. 1, ad tertium; III, q. 69, a. 4, ad secundum.

73 Cayetano, Edit. Leon. T. XII, in III, p. Sti Thomae: «Baptismali siquidem Charactere a Christi Sacerdotio habet homo formaliter et esse Membrum Christianae religionis, et esse capacem reliquorum Sacramentorum».

74. Suárez, in III, d. 34, s. 1, n. 2; Cfr. etiam: in III, d. 27, s. 2, n. 7: «Per Characterem baptismalem consignatur homo ut sit Ecclesiae Membrum et capax Sacramentorum».

75. Cano, *De Locis*, l. 4, c. 2, resp. ad obiect.: «Huius Ecclesiae... illi omnes sunt partes, qui a Baptismo Christi Characterem habent».

cebido según él, «tanquam formam inductam, per quam genitus, (Christianus), fit similis generanti, (Christo), vel: «Quasi forman in spirituali regeneratione hominis Christiani».

Al problema del artículo 10 de la cuestión 69, en la parte III de la *Suma*, «utrum fictione recedente, Baptismus suum effectum consequatur», responde Santo Tomás: «Como ya se dijo más arriba (q. 66, a. 9) el bautismo es una regeneración espiritual. Ahora bien, cuando uno es engendrado, a una con la forma recibe el efecto de la forma, a no ser que lo impida alguna cosa; quitada la cual, la forma de lo engendrado lleva a cabo su efecto... Y del mismo modo, cuando alguien es bautizado recibe el Carácter como forma, y consigue el propio efecto, que es la gracia perdonando todos los pecados» [76].

Más adelante, en la cuestión 72, al comparar el Carácter del Bautismo con el de la Confirmación, escribe: «El Carácter de la Confirmación presupone por necesidad el Carácter bautismal: de tal modo que si alguno no bautizado, fuese confirmado, no recibiría nada, y tendría que volver a ser confirmado después de bautizado. Y la razón es porque la Confirmación es respecto al Bautismo, lo que el crecimiento a la generación» [77].

En este razonamiento de Santo Tomás, hay una insinuación luminosa. Se funda en el principio metafísico, citado más arriba: «Prius est esse quam operari». Antes de actuar y de vivir como Cristianos-Miembros de Cristo, se requiere tener el ser de Cristianos-Miembros de Cristo. A esto alude explícitamente en el *Comentario de las Sentencias:* «...Nada puede participar de la acción o propiedad de una naturaleza, si antes no posee la 'subsistencia' en tal naturaleza. De donde se deduce que como por el Bautismo el hombre adquiere la subsistencia en la vida espiritual de la Religión Cristiana, ninguno que no haya sido bautizado no puede participar de los bienes que corresponden a la Vida Espiritual Cristiana» [78].

Aunque Santo Tomás dice «per baptismum», se refiere formalmente al Carácter, como puede probarse por la cita anterior y otros textos, que se

---

76. S. III, q. 69, a. 10 c.: «...sicut supra dictum est (q. 66, a. 9), Baptismus est quaedam spiritualis regeneratio. Cum autem aliquid generatur, simul cum forma recipit effectum formae, nisi sit aliquid impediens; quo remoto, forma rei generatae perficit suum effectum...

Et similiter quando aliquis baptizatur, accipit *Characterem, quasi formam*, et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata».

77. S. III, q. 72, a. 7, c.: «Character confirmationis ex necessitate praesuponit Characterem baptismalem: its scil. quod si aliquis non baptizatus confirmaretur, nihil reciperet, sed oporteret ipsum interato confirmari post Baptismum. Cuius ratio est quia sic se habet Confirmatio ad Baptismum, sicut augmentum ad generationem, ut ex supra dictis patet. (a. 1, q. 65, ad 1)».

78. IV S., D. VII, q. 2, a. 1, 118: «...Nihil potest participare actionem aut proprietatem alicuius naturae nisi prius habeat subsistentiam in natura illa. Unde, cum per Baptismum, qui est spiritualis regeneratio, homo acquirat subsistentiam in vita spirituali Christianae religionis, non potest non baptizatus aliquis eorum quae ad hanc spiritualem vitam pertinent, participare».

aducirán después. Lo mismo ocurre cuando habla del «Primum effectum Baptismi, qui est constituere in spirituale esse» [79], o dice que «talem perfectionem quantum ad esse spirituale (Christianum) acquirit homo in Baptismo» [80], «secundum quod, per formam inductuam genitus fit similis generante; et quantum ad hoc dicit 'sigillum'», i. e. Carácter [81].

Como garantía de que no se exagera el realismo de Santo Tomás, baste citar un texto de Cayetano: «...Como en las realidades naturales, así también en las sobrenaturales del Sacramento del Bautismo, cuando el Cristiano nace en lo que se refiere a la familia de Cristo, o lo que es lo mismo en lo que se refiere al ser miembro de la Religión cristiana, entonces recibe por el Bautismo, *el Carácter que es la forma que le constituye en tal ser;* puesto que por él es por lo que el hombre formalmente queda constituído miembro de la Religión Cristiana y miembro de la familia de Cristo [82].

Y más abajo añade: «Por lo tanto, según se considere el Bautismo, el Carácter tiene las dos cualidades de disposición y de forma. Porque el Bautismo, en cuanto que engendra a los hijos adoptivos (de Dios), tiene la gracia como efecto principal en cuanto forma; pero en cuanto engendra al Cristiano, es decir, al miembro de la Religión o familia Cristiana, entonces su efecto principal es el Carácter [83].

Se deseaba probar que el Carácter nos incorpora, en cuanto que nos da la subsistencia, o estructura, o modo de ser físico-místico peculiar de los Miembros de Cristo.

Las frases del Cardenal Cayetano, intérprete de los textos de Santo Tomás, traen un aplomo y una seguridad impresionante: «Por el Bautismo —dice él— el cristiano es engendrado al ser de la familia de Cristo... al ser de miembro... y recibe *el Carácter como la forma que le constituye en tal ser*» [84].

Terminamos aduciendo el testimonio de Scheeben, el autor de los misterios del cristianismo. Como es sabido, Matías José Scheeben destaca

---

79. IV S., D. III, a. 1, 37.
80. IV S., D. VII, q. 1, a. 1, 18.
81. IV S., D. III, q. 1, 37.
82. Cayetano, Ed. Leon. T. XII, q. LXIX, a. II, p. 115: «...Sicut in naturalibus... its in supernaturalibus Sacramenti Baptismi, cum generatur Christianus quoad esse de familia Christi, seu quod idem est, quoad esse Membrum Christianae religionis, suscipit per Baptismum Characterem ut formam. Nam Charactere formaliter homo est Christianae religionis Membrum, est de familia Christi».
83. Cayetano. «Tenet itaque Character utrumque locum, et dispositionis et formae, diversimode considerato Baptismate. Nam Baptismus in quantum generativus est filiorum adoptionis, gratiam habet pro principali effectu ut forma. In quantum vero generativus est Christiani, hoc est, Membri Christianae religionis seu familiae, habet pro principali effectu Characterem».
84. *Ibidem.* Ed. Leon. T. XII, q. LXIX, a. II, p. 115: ...generatur Christianus quoad esse de familia Christi... quoad esse Membrum..., et suscipit *Characterem,* quasi formam qua costituitur in tali esse...».

entre los teólogos neo-escolásticos, por su anhelo de retornar a las fuentes de la Teología Patrística y una asimilación auténticamente vital de las líneas doctrinales de Santo Tomás. Temperamento profundo, con grandes alientos para la construcción y la asociación nos ofrece con frecuencia desarrollos maravillosos, pletóricos de unción dogmática y solidez especulativa [85].

Uno de esos desarrollos que más debe llamar la atención es el que realiza sobre el Carácter, al hablar del Misterio de la Iglesia y de sus Sacramentos [86].

Pues bien, entre los Teólogos recientes, tal vez ninguno ha logrado interpretar mejor la mente del Angélico, en este aspecto de la función estructural del Carácter. De los textos aducidos él dedujo la única conclusión que lógicamente se podía deducir: «El Carácter... viene a ser en el Cuerpo Místico de Cristo, lo que en los Miembros del cuerpo natural la *configuración*, es decir, la *forma* y la estructura de los miembros singulares, por la cual éstos se forman en consonancia con la estructura de la cabeza a la cual pertenecen, y, así, son capaces de recibir —en unión orgánica con la misma— sus influencias, su vida, y servir como de órganos, a su actividad...» [87].

Por eso añade: «El Carácter es el que caracteriza y organiza verdaderamente en lo interior el Cuerpo Místico de Cristo» [88].

El P. B. Monsegu, siguiendo a Jürgensmeier, apunta la misma idea en un artículo publicado el año pasado: «El Bautizado adquiere una estructura espiritual indeleble, que le contradistingue del que no lo está y le posibilita y le obliga a vivir de Cristo y según Cristo, Cabeza de ese Cuerpo Místico. El Carácter del Bautismo dispone al Miembro para que quepa en la estructura del Cuerpo Místico» [89].

Más adelante, cuando se hable del Carácter como configuración con Cristo, se determinará más concretamente en qué consiste esa estructura, subsistencia, forma del «esse Membrorum Christi», como diría Cayetano. Por ahora, basta con dejar bien justificada la segunda aserción: el Carácter nos estructura como Miembros en el Cuerpo Místico de Cristo.

C) *El Carácter nos capacita para participar de la vida en el Cuerpo Místico de Cristo.*

La estructura orgánica de los miembros singulares coopera a la estruc-

85. Cf. Grabmann, M., *Historia de la Teología Católica*. Versión española por el P. D. Gutiérrez (Madrid, 1946), 293, ss.
86. Scheeben, *Misterios del Cristianismo*. Versión española por A. Sancho (Barcelona, 1950), 615, § 84.
87. Ibidem, *Misterios del Cristianismo*. 624, IV, y 626.
88. *Ibidem*, 626.
89. Monsegu, *La problemática del Sacerdocio en la actualidad*. RevEspT. 57 (1954), 540-541.

turación orgánica del Organismo total. Además de esta función «organizadora», realiza otra; más sutil, si se quiere, pero de transcendencia vital, en el puro sentido de la palabra.

La estructura orgánica de los miembros es peculiar en cada organismo, porque se ordena a hacer *posible* y *connatural* la transmisión de la propia vida.

Santo Tomás se entregó concienzudamente a la solución de un problema, que, por desgracia, hoy parece a algunos un puro escarceo nominalista [90].

El problema era éste: ¿en qué categoría del ser se ha de clasificar el Carácter Bautismal?

La respuesta de Santo Tomás es, una vez más, luminosa y definitiva: «Por lo tanto el Carácter Bautismal, como queda dicho, es como *una potencia espiritual pasiva*» [91].

«En el Bautismo, se confiere una *potencia espiritual* algo así como una potencia pasiva» [92].

«Por lo tanto, el Carácter implica en sí *cierta potencia espiritual*» [93].

«Por lo tanto el que carece del Carácter bautismal que es una potencia pasiva...» [94].

En este punto, más que la respuesta en sí, interesa analizar las razones que la orientaron y condicionaron. Como se verá en seguida, la doctrina del Angélico nos revela un nuevo aspecto de esa función estructural —permanente y substantiva— que el Carácter realiza en el Cuerpo Místico de Cristo.

La razón básica por la cual Santo Tomás afirma que el Carácter del Bautismo es una potencia pasiva, se funda en un hecho sacramental de suma importancia. El jamás lo pierde de vista; lo repite varias veces en la *Suma* y en el *Comentario de las Sentencias*; y lo mismo hacen sus mejores comentaristas, Cayetano y Juan de Santo Tomás.

El hecho es éste: *Sin el Carácter*, dice Santo Tomás: «el hombre *no puede* recibir la eficacia de los demás sacramentos» [95].

---

90. Cfr. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin.* (Paris, 1944), 221.
91. IV S., D. VII, q. II, a. 1, 104: Unde Character baptismalis, ut supra dictum est, est quasi quaedam spiritualis potentia.
92. IV S., D. IV, q. 1, a. 4, 99: In Baptismo confertur potentia spiritualis quasi passiva.
93. S. III, q. 63, a. 2, c.: Et ideo Character importat quamdam potentiam spiritualem
94. IV S., D. VII, q. 2, a. 1, 122: Et ideo carens Charactere baptismali, qui es potentia passiva...
95. IV S., D. IV, q. 1, a. 4, 99: Effectum aliorum sacramentorum homo suscipere non potest

Con el Carácter: «*Puede* obtener su parte al recibir cualquier bien espiritual» [96].

Sobre estos textos del Angélico, nos hace observar con su sagacidad característica el P. Marín-Sola: «...poder y no-poder, son afirmaciones reales y físicas que suponen se ha verificado en el sujeto una modificación real y física. Tal modificación es el constitutivo del Carácter Bautismal, que es una potencia, *real y física,* para recibir válidamente los demás sacramentos» [97].

Al situar el Carácter en esa determinada categoría del ser: potencia pasiva, Santo Tomás formulaba una tesis fundamental en su concepción del Carácter.

Pero esta tesis, tiene el punto de apoyo y el punto de arranque en la transformación que se opera en el alma de todo hombre válidamente bautizado, al pasar de la incapacidad absoluta para la vida sacramental, a esa misteriosa y sublime habilitación de toda su persona. El Carácter es la capacidad, la aptitud, la potencia pasiva, que hace *posible* y *connatural* su participación en la vida funcional de los miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

No se trata, pues, de una deputación jurídica cualquiera, sino de una nueva perfección ontológica en el alma humana.

Juan de Santo Tomás, desarrolla magistralmente el punto que ahora nos interesa. Al analizar las razones que movieron a Santo Tomás para considerar el Carácter del Bautismo como una potencia pasiva, dice: «El argumento de Santo Tomás no se funda en el hecho de que el Carácter por sí solo, o de cualquier otra manera, consagre al culto, sino en el hecho de que *perfeccionando el alma*, es como consagra al culto, y a esos actos que sin el Carácter serían de ningún valor por más que se den otras perfecciones; pero que con el mismo Carácter son válidos, por más que falten otras perfecciones. Por lo tanto, el Carácter no dedica a los actos cultuales, al hombre que previamente tiene ya la potencia de poner esos actos válidamente; sino que sencillamente, (sin otro prerrequisito) dedica para realizar actos sacramentales» [98].

---

96. IV S., D. VII, q. II, a. 1, 104: Potest esse particeps omnis spiritualis receptionis.

97. Marín-Sola, *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentis.* Divus Thomas (Jan. 1925), p. 9-10: «... 'non-posse' et 'posse' sunt affirmationes reales et physicae, et supponunt modificationem realem et physicam operatam in subiecto. Haec modificatio consistit in Characteri baptismali, qui est potentia realis et physica receptionis validae caeterorum sacramentorum».

98. Ioannes a Sancto Thoma, *De Sacramentis in genere,* q. 63, D. 25, a. II, p. 175. «Argumentum Divi Thomae non fundatur in eo quod Character praecise, aut quomodocumque deputet ad cultum, sed quod deputet ut perfectivum animae, ad cultum seu ad actus, qui, sine ipso Charactere sunt nulli quantumcumque alia adsint, et cum ipso Charactere sunt validi, quantumcumque alia absint; non ergo Character deputat ad actus cultus divini ut supponens in homine

Y precisamente por eso el mismo JUAN DE SANTO TOMÁS describe el Carácter como «capacidad» y «aptitud» física para recibir «connaturalmente» las gracias sacramentales.

El Carácter bautismal, es, según él: «...Principio que lleva en sí mismo capacidad y aptitud» [99].

«...Por lo tanto, por el Carácter bautismal, el hombre se hace *sujeto apto* para recibir los sacramentos sacramentalmente; porque recibir los sacramentos no quiere decir solamente, recibir la aplicación de una acción sensible y corporal externamente y algo así como materialmente; sino que quiere decir, recibir bajo la razón formal de Sacramento; en otras palabras, no sólo en cuanto que es una acción externa, sino en cuanto que es un sacramento religioso» [100].

«...Por lo tanto, el que tiene el Carácter es como una pluma —*cuya naturaleza está ordenada para* la escritura y está proporcionada a ella—, preparada ya para escribir. Y la razón es que Cristo es la fuente de la gracia y principio de toda santificación; por tanto los que tienen el Carácter de Cristo tienen algo *como connatural a ellos y proporcionado a ellos* para dar (recibir) la gracia» [101].

Basten estos textos, rápidamente enumerados, para justificar lo que se ha llamado virtualidad estructural del Carácter.

El Carácter nos estructura en el *ser*, y nos capacita físicamente para *la vida funcional* de los Miembros en el Cuerpo Místico de Cristo. Todo

---

potentiam ad validitatem talium actuum, sed ad simpliciter efficiendos sacramentales actus.

Cum ergo per Characterem non deputetur homo quomodocumque ad tradendum aut recipiendum divina, sed primo et per se, ita quod validitas traditionis aut dationis pendet, primo et radicaliter a tali Characteri, ideo ex tali primaria deputatione validante actus, et antequam non supponitur potentia aliqua, aut primaria ratio validans actus, recte infertur quod Character sit potentia; quia ad tradendum aliquid aliis vel accipiendum requiritur potentia activa vel passiva. Et ad primo et per se tradendum vel recipiendum valide, potentia et non dispositio aliqua vel habitus concurrit.

Licet enim perficiatur homo ad tradendum aut recipiendum per habitum aut dispositionem, non tamen primo et per se et radicaliter. Sed quasi ad melius aut ad circunstantiam valoris actus; quod non advertens SUÁREZ impugnavit hanc CAIETANI responsionem, quasi ipse dixerit, quod quia perficit ad cultum duvinum, Character sit potentia, cum tamen non solum dicat hoc, sed quia perficit primo et per se.

99. IOANNES A SANCTO THOMA, *De Sacramentis in genere*, q. 63, D. 25, a. II, p. 175: «principium importans capacitatem et aptitudinem».

100. *Ibidem*, p. 176: «...Redditur ergo per Characterem baptismalem homo aptum subiectum ad sacramentaliter suscipiendum sacramenta, quia suscipere sacramenta, non est solum corpoream et sensibilem actionem extrinsecus applicatam suscipere quasi materialiter, sed sub ratione sacramenti, formaliter, i. e., non solum quatenus actio corporea est, sed quatenus sacramentum religiosum est».

101. *Ibidem*, p. 181-182: «...Igitur habens Characterem... habet se sicut calamus praeparatus, qui est instrumentum proportionatum et connaturale scribendi. Et ratio est, quia Christus est fons gratiae et principium sanctificationum omnium. Unde illi qui habent Characterem Christi... habent etiam quasi connaturaliter et proportionate dare (recipere) gratiam...».

hombre que posee el «Ser cristiano», y la capacidad para la función cultual y sacramental del cristiano, está radical y definitivamente incorporado en el Cuerpo Místico de Cristo. Porque el Carácter bautismal, según la doctrina manifiesta de Santo Tomás, es una potencia pasiva, es decir, una nueva capacidad física, sobrenatural, que marca y perfecciona ontológicamente al alma del bautizado. Y dicha potencia pasiva nos incorpora porque, según la Teología Patrística, y la concepción tomístico-augustiniana, es en último análisis, la perenne *configuración* del cristiano con Cristo.

Cayetano, expresó esta realidad con justeza sorprendente cuando dijo: «...Puesto que por el Carácter bautismal, el hombre consigue las dos cosas: el ser *miembro* de la Religión Cristiana, y el *ser capaz* de recibir los otros Sacramentos [102].

Y Juan de Santo Tomás, hablando precisamente de los Miembros de Cristo, añade: «...El estar unidos a Cristo y configurados con El, lo tienen por el Carácter [103].

21) *Eclesiología de San Pablo y Teología del Carácter, según Santo Tomás.*

Al estudiar la Eclesiología de San Pablo, se dedujeron varias conclusiones:

a) La estructura esencial de la Iglesia —Cuerpo Místico de Cristo—, es una estructura orgánica.

b) La estructura orgánica exige *unidad* orgánica.

c) La Unidad orgánica consiste en la proporción recíproca, estructura correlativa, o configuración interior, que los Miembros poseen entre sí, con respecto a la Cabeza.

d) Consecuentemente, así como sin dar unidad orgánica, no puede darse organismo; así, sin tal proporción recíproca, estructura correlativa o configuración interior no puede darse Incorporación realmente orgánica.

e) La Incorporación realmente orgánica en el Cuerpo Místico de Cristo, se logra exclusivamente por el Sacramento del Bautismo.

f) Luego, en el Bautismo se nos dá la cualidad que nos proporciona, estructura y configura como Miembros de Cristo, i. e., nos incorpora orgánicamente en el Cuerpo Místico de Cristo.

---

102. Caietanus, Edit. Leon. T. XII, in III S. Thomae, «Baptismali siquidem Charactere, habet homo formaliter et esse Membrum christianae religionis, et esse Capacem reliquorum sacramentorum.

103. Ioannes a Sancto Thoma, *De Sacramentis in genere*, q. 63, D. 25, a. II, p. 176: «Esse ei (Christo) coniunctos et configuratos permanenter habent per Characterem».

En resumen: la Eclesiología de San Pablo, como en general el conjunto de problemas eclesiológicos arriba estudiados, imponían la exigencia de encontrar entre los dones que el hombre recibe en el Bautismo, algo que nos estructurara orgánicamente, y nos capacitara permanentemente dentro del Cuerpo Místico de Cristo. La respuesta más satisfactoria a esta exigencia de la Eclesiología, se encuentra en la Teología del Carácter elaborada por Santo Tomás [104].

PARTE TERCERA

Carácter: Participación en el Sacerdocio de Cristo

I. EL SACERDOCIO DE CRISTO

22) *Un silogismo de Santo Tomás.*

En los capítulos que preceden se ha intentado descubrir la realidad del Carácter Bautismal, en lo que es y tiene que ser, a juzgar por ciertos problemas eclesiológicos y sacramentales.

Según las observaciones hechas, el Carácter bautismal es el elemento que nos incorpora radicalmente en el Cuerpo de Cristo.

Pero nos incorpora de un modo orgánico, *a*) dándonos la estructura interior orgánico-mística que nos configura con Cristo-Cabeza, y con todos los bautizados en cuanto miembros de Cristo; y *b*) capacitándonos físicamente para la vida cultual y sacramental de la Iglesia.

La complejidad, entrañada en la realidad del Carácter, fué captada

104. El P. Durst, O. S. B., en su artículo *De Characteribus sacramentalibus*, aun siguiendo un método de investigación completamente distinto, llega sin embargo a la misma conclusión. Compara la doctrina del Apóstol San Pablo sobre el crecimiento orgánico del Cuerpo Místico con la doctrina general del Carácter, expuesta por Santo Tomás. Después de considerar una a una las diversas aserciones del Apóstol, añade: «*Nexus et coniunctiones* (Eph. 4, 15-16; Colos. 2, 19) de quibus Sanctus Paulus loquitur, uti ex tota descriptione elucet, non sunt vita supernaturalis, quae a Christo Capite procedit et augmentum corporis efficit. Ergo in ordine supernaturali et in Organismo Ecclesiae praeter gratiam sanctificantem et virtutes infusas, habentur quaedam realitates supernaturales quarum munus est ita singula Membra Ecclesiae inter se et cum Christo Capite coniungere, ut gratia a Christo Capite cooperante Corpore, ad singula Membra Christi devenire possit. Iam vero, hoc munus quod Sanctus Paulus atribuit nexibus et coniunctionibus, perfecte convenit cum iis omnibus quae de munere Characteris sacramentalis diximus...

Nec potest hoc dici, contextum in Epistola ad Ephesios insinuare interpretationem de charismatibus, quia de illis sermo est in v. 11 et 12; nam Sanctus Paulus modo tam generali loquitur, ut clare appareat ipsum sermonem facere de *structura essentiali* Ecclesiae, quae omnibus temporibus eadem manet; charismata vero im primordiis tantum Ecclesiae pluribus fidelibus concedebantur; nec in contextu Epistolae ad Colossenses charismatum fit mentio (*l. c.*, p. 580-581).

por Santo Tomás al definirlo definitivamente: Potencia-pasiva-física e instrumental [105].

Pero esta definición, filosóficamente hablando, no es sino la determinación «categórica» del Carácter tal y como quedó descrita en el *Comentario de las Sentencias*. Cuando 17 años más tarde, quiera determinar la esencia del Carácter, no en su realidad metafísica, sino en su profundidad teológica; no por referencia a las categorías de Aristóteles, sino por referencia al misterio de la Encarnación y de la Redención, Santo Tomás nos dirá genialmente, con sencillez intrépida que es «una cierta participación en el Sacerdocio de Cristo» [106].

Jamás en toda la historia de la Teología Católica, se había oído hablar de semejante manera.

Es cierto que los maestros de la época pre-tomista habían columbrado ya una cierta relación entre el Carácter y la Trinidad, entre el Carácter y la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Pero nadie parece haber atisbado referencia alguna entre el Carácter y el Sacerdocio de Cristo [107].

A esta conclusión llega Santo Tomás con un raciocinio maravilloso en el artículo III de la cuestión 63. He aquí en forma silogística sus dos premisas, y la conclusión.

El Carácter nos dá una cierta deputación para el culto según el rito de la Religión Cristiana.

Es así que «todo el rito de la Religión Cristiana, deriva del Sacerdocio de Cristo».

Luego, es claro —manifestum est— que el Carácter no es otra cosa sino cierta participación del Sacerdocio de Cristo, derivado del mismo Cristo [108].

23) *La premisa menor.*

De estas dos premisas se ha estudiado ya la mayor al analizar la serie de realidades eclesiológicas y sacramentales que están relaciona-

---

105. S. III, q. 63, a. 2.
106. S. III, q. 63, a. 3 c.
107. Santo Tomás cita en S. III, q. 63, a. 2, las tres definiciones del Carácter que entonces se conocían.
108. S. III, q. 63, a. 3, c. «...Deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinet ad cultum Dei. Et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Totus autem ritus Christianae Religionis, derivatur a Sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est Character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles, secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes Sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

das intrínsecamente con el Carácter. Ahora interesa examinar la menor: «Todo el rito de la Religión Cristiana deriva del Sacerdocio de Cristo» [109].

No se puede entender esta frase de Santo Tomás si no se conoce de algún modo el misterio de Cristo-SACERDOTE.

24) *La Consagración Sacerdotal de Cristo.*

En Cristo Sacerdote se puede distinguir, como hace muy bien el P. HERIS [110] a) la consagración sacerdotal, b) el poder sacerdotal, c) la actividad sacerdotal.

Consagración Sacerdotal: «Cristo no se arrogó la gloria de hacerse Pontífice: sino que se la dió El que le dijo: Tú eres mi Hijo, Yo te he engendrado hoy» [111]. Y, «La palabra de Dios, confirmada con el juramento... estableció por Pontífice a su Hijo, que es Santo y Perfecto eternamente» [112].

Estas palabras de San Pablo que refieren el Sacerdocio de Cristo a su filiación divina, nos revelan la esencia misteriosa de su consagración Sacerdotal [113].

Jesucristo es Hijo de Dios en el sentido único y transcendente que no pertenece a nadie más que a El.—Pero es Hijo, no sólo en cuanto Dios del todo semejante al Padre, sino también en cuanto hombre, unido personalmente al Verbo. Pues bien, esta filiación divina, por la unión Hipostática cuyo esplendor se transfunde a través de su humanidad, le constituye substancialmente sacerdote del Altísimo. Por dos razones, primera porque el Sacerdocio de Jesús es una prerrogativa de su humanidad y no de su Divinidad: «Omnis Pontifex, ex hominibus assumptus...» [114]; a El le pertenece hacer de Mediador entre Dios y los hombres, y no se concibe que Dios mismo, considerado en su Divinidad, pueda hacer de intermediario entre El y sus criaturas. Segundo, porque si Cristo en cuanto hombre tiene derecho al título de Hijo de Dios, lo tiene en virtud de la unión Hipostática entre la persona divina del Verbo y la Naturaleza Humana.

A la gracia de unión siguió como una consecuencia y floración moralmente necesaria la gracia habitual.

La gracia de unión tuvo por resultado el elevar la Naturaleza Huma-

---

109. S. III, q. 63, a. 3, c. «Totus autem ritus Christianae Religionis derivatur a Sacerdotio Christi».

110. En este análisis del Sacerdocio de Cristo, se sigue de cerca la obra del P. HERIS, *Le mystère du Christ*, y el artículo del P. B. DURST, publicado en Xenia Thomistica, vol. 2, p. 541.

111. *Hbr.* 5, v. 5.

112. *Hbr.* 7, v. 28.

113. HERIS, *o. c.*, p. 44.

114. *Hbr.* 5, v. 1.

na al ser personal del Verbo; y unirla así substancialmente a Dios. Pero lo que perfeccionó con una perfeción total las facultades y la esencia misma del alma humana de Cristo, fué la gracia habitual. De este modo, Cristo es Mediador no sólo en virtud de la elevación de su Naturaleza Humana por la gracia de unión, sino también por la plenitud recibida de la gracia y de la gloria. Esto lo subraya Santo Tomás al establecer que Cristo es Mediador y Sacerdote en cuanto hombre: «En cuanto Dios, Cristo no difiere del Padre ni del Espíritu Santo, ni en Naturaleza ni en poder dominador... No ocurre lo mismo si consideramos a Cristo en cuanto hombre. Bajo este aspecto, Cristo dista de Dios por su naturaleza, y de los hombres por la dignidad de la gracia y de la gloria» [115].

Así, pues, la Humanidad de Cristo, bajo el punto de vista de su Sacerdocio es una obra maestra de la Sabiduría Divina. Por su afinidad con los hombres debe comparecer ante el Padre en favor de los culpables con humildad e inferioridad real. Por su afinidad con el Verbo, puede acercarse a Dios con confianza e intimidad filial.

Toda esta maravilla se realiza —al menos radicalmente, fundamentaliter— en virtud de la unión Hipostática. Pero cabe preguntarse, ¿es la gracia de unión, el constitutivo formal del Sacerdocio de Cristo?

Los Teólogos no acaban de ponerse de acuerdo en este problema. Se puede con todo afirmar que la mayor parte de los Teólogos modernos responden afirmativamente.

La gracia de unión constituye a Cristo Sacerdote, no sólo radicaliter, seu fundamentaliter, sino también formaliter [116].

Ni Santo Tomás, ni sus grandes Comentaristas se han pronunciado abiertamente por ninguna de las dos partes.

Hoy día los Teólogos que ponen en la unión Hipostática el constitutivo formal del Sacerdocio de Cristo tienen en su favor dos textos de Su Santidad Pío XI. Uno de ellos apareció en la Encíclica «Quas primas», el 11 de diciembre de 1925; el otro, en uña alocución solemne tenida 17 días más tarde con ocasión del 16.º Centenario del Concilio de Nicea. En la Encíclica «Quas primas» sobre Cristo Rey, el Papa relaciona la potestad Real de Cristo, con la Unión Hipostática. Ahora bien, Cristo fué constituído Rey y Sacerdote en virtud de una misma reali-

115. S. III, q. 26, a. 2, c. «Nam secundum quod Deus, non differt a Patre et Spiritu Sancto in natura et potestate dominii... Secundum quod est homo, distat et a Deo in natura et ab hominibus in dignitate et gratiae et gloriae».

116. Gihr, *Les sacrements de l'Église Catholique*, t. I (Paris, 1900), p. 141. Franzelin, *De Verbo Incarnato* (Romae, 1902), p. 447. Schwaim, *Le Christ d'après Saint Thomas d'Aquin.* (Paris, 1910), p. 476-478. Galtier, *De Incarnatione ac Redemptione* (Paris, 1936), p. 424. Billot, *De Verbo Incarnato* (Romae, 1927), p. 347. Prat, *La Théologie de Saint Paul* (Paris, 1927), p. 451. Garrigou-Lagrange, *Le sacerdoce du Christ.* Vie Spir. XIV (1926), p. 475-491. Hugon, *Tractatus dogmatici*, t. II, p. 631.

dad: «Aeterneo Deus, qui... Dominum Nostrum Iesum Christum Sacerdotem Aeternum et Universalem Regem *oleo exultationis* unxisti...» [117]. Muchos Teólogos de nota insisten sobre todo en las palabras de la alocución solemne tenida el 28 de diciembre de 1925. Dice el Papa: «Es únicamente porque el 'omousios', el hijo substancial del Padre se encarnó, por lo que se difundió y se difunde en Jesucristo, inagotable e infinita la unción que los Teólogos llaman substancial, que le *consagró* eterno Sacerdote» [118].

Esto supuesto, aun sin pretender dirimir el punto discutido entre los Teólogos, debe decirse que la Humanidad de Cristo quedó consagrada sacerdotalmente en el momento de la Encarnación. Y su Consagración no fué una cualidad accidental sino la gracia substancial de la unión Hipostática que le constituyó Sumo y Eterno Sacerdote.

25) *El poder Sacerdotal de Cristo.*

De su consagración substancial deriva su poder o capacidad Sacerdotal. La gracia habitual con la gracia de unión dió a la Sagrada Humanidad de Cristo una perfección soberana.

Ahora bien, el poder o la potencia —como dice el P. HERIS— [119], es el complemento natural de la perfección de un ser. El «poder» se conmensura como la perfección del «ser». Cual será, pues, la capacidad de obrar sacerdotalmente que anima la Humanidad de Cristo.

Por la gracia de unión todo se unifica en Cristo y se recapitula en El. Cristo es «la clave de bóveda», que sostiene todo el universo, y el gran liturgo, como decían los Padres, que dirige a Dios el homenaje de toda la Creación. Por la gracia de unión Cristo quedó substancialmente capacitado para ofrecer al Padre el culto debido de homenaje y reparación infinita en nombre de la humanidad pecadora; y adquirió la perfección radical que necesitaba para poder transmitir a los hombres, como «instrumentum coniunctum» los dones sobrenaturales de Dios.

Pero la gracia santificante, dará a esta capacidad substancial de Cristo el último complemento. Su función es la de sublimar el alma humana de Jesús con los tesoros de la vida sobrenatural, y la «dignidad de la gracia y de la gloria». De este modo quedó inundada de luz, en incesante conversación con el Padre por el conocimiento y por el amor. Sus actos

117. Praefacio de la Misa de Cristo Rey.
118. CivCat. I (1926), p. 182. «E unicamente perché l'omousios de Nicea si é incarnato... che si effuse e effonde inesaurabile ed infinita, in Gesù Christo, quella che i theologi chiamano unzione sostanziale, che lo consecrareve sacerdote in eterno».
119. HERIS, *o. c.*, p. 113.

tendrán en adelante no solamente un valor infinito substancial, sino también mérito sobrenatural. Esta gracia habitual, en cuanto que desborda de Cristo para la santificación de los hombres es la gracia capital. Por ella Cristo se constituye de hecho Jefe sobrenatural de la humanidad y Cabeza de su Cuerpo Místico.

Así se vé cómo la gracia de unión y la gracia habitual «capacitan sacerdotalmente la Humanidad de Cristo; con una capacidad y un poder soberano para dirigir el culto de los hombres a Dios, y trasmitir los dones de Dios a los hombres. Pero nótese que el poder sacerdotal de Cristo no es sólo un poder moral de intercesión, sino una potencia física instrumental, según la tesis de todos los Tomistas. Como «instrumentum coniunctum», la Humanidad de Cristo está capacitada y proporcionada para recibir y para transmitir quasi connaturalmente, la vida sobrenatural de la gracia y de la gloria.

26) *Actividad Sacerdotal.*

Es impresionante el asombro que sienten los Santos Padres cuando consideran el misterio de nuestra elevación al orden sobrenatural. La predilección insondable que en aquel momento animó el corazón de Dios. Su plan era que todas las criaturas racionales pudieran merecer la felicidad eterna en comunicación con la vida íntima del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Ahora bien, siendo el hombre una criatura racional y estando elevado al orden sobrenatural, no podía merecer el cielo sino por medio del culto sobrenatural de Dios.

La respuesta del hombre a la invitación divina, fué por desgracia una negación absoluta y catastrófica.

Cuando el Señor planeó de nuevo restablecernos en la gracia sobrenatural exigió de hecho no sólo el culto debido sino también la satisfacción de la ofensa. Y aquí es donde los Teólogos tienen que concluir: Ningún hombre era capaz de ofrecer a Dios un culto de satisfacción condigna. Por eso el Verbo se unió hipostáticamente a una naturaleza humana. De ese modo sus actos pudieron tener valor infinito como actos de Cristo Mediador.

Este era el culto sublime que Dios Hombre tenía que ofrecer a la Divinidad, no sólo en nombre propio como individuo, sino en nombre de todo el género humano como Segundo Adam. El alma humana de Cristo, desde el primer instante de su creación, conoció y aceptó el decreto divino, conforme al cual, debía ofrecer todos los actos meritorios de su vida en expiación de los pecados de los hombres y en precio de la gracia recuperada. A este decreto del Padre, Cristo Hombre se sometió con insondable espíritu de Religión cuando dijo: «Ingrediens mundum dicit, hostiam

et oblationem noluisti; corpus autem aptasti mihi... holocautomata pro peccato non Tibi placuerunt... tunc dixit: Ecce venio ut faciam, Deus, voluntatem tuam» [120].

Tal espíritu de religión, estrictamente cultual-sacerdotal, animó y condicionó toda la actividad de Cristo en la tierra. Sus obras: «Meus cibus est, ut faciam voluntatem eius qui misit me» [121]; «Ego quae placita sunt ei facio semper» [122]. Sus palabras: «Ipse, (Pater) mihi mandatum dedit quid dicam et quid loquar... quae ergo ego loquor sicut dixit mihi Pater, sic loquor» [123]. Sus sentimientos de acuerdo siempre con el beneplácito de Dios: «Conversus dixit Petro: Vade post me Satana; scandalum est mihi, quia non sapis ea quae Dei sunt, sed ea quae hominum» [124]; «et factus oboediens usque ad mortem» [125] aceptó la muerte en cruz, conforme al mandato que había recibido de Dios: «...Nemo tolit eam (animam) a me, sed ego pono eam a me ipso, et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam, hoc mandatum accepi a Patre meo» [126]. De este modo el sacrificio espiritual de su vida, se consumó con el sacrificio real de su muerte en cruz.

Las fuentes de la verdad revelada, asignan constantemente, como precio de nuestra redención, la sangre sacrosanta de Jesucristo, su pasión y su muerte. Es decir, el CULTO que ofreció al Padre en el sacrificio de la cruz. Así, pues, cada una de las obras de Cristo, consideradas colectivamente junto con el sacrificio de la cruz, constituyen la función y la actividad estrictamente sacerdotal de Jesucristo en la tierra.

Pero su sacerdocio continúa actuando sacerdotalmente en el cielo. Jesucristo, en cuanto hombre, seguirá por todos los siglos ofreciendo al Padre el mismo homenaje de su misión cultual: «Hic autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium... semper vivens ad interpelandum pro nobis» [127].

Y de hecho esta intercesión de Cristo sacerdote no es sólo moral, sino física también. Moral, porque todas las gracias comunicables a los hombres, fueron merecidas sobreabundantemente con su sacrificio cultual. Física, porque su Humanidad, unida hipostáticamente al verbo quedó constituída —como se ha dicho— «instrumentum coniunctum divinitatis» en el orden de la causalidad eficiente. Por eso, la infusión y conservación de la gracia habitual, como la comunicación de todas las gracias actuales que constantemente se comunican a los hombres en el cielo, en la tierra

120. *Hbr.* 10, v. 5, 6, 8, 9.
121. *Jon.* 4, v. 34.
122. *Jon.* 8, v. 29.
123. *Jon.* 12, v. 49.
124. *Mat.* 16, v. 23.
125. *Ph.* 2, v. 8.
126. *Jon.* 10, v. 18; 14, v. 31.
127. *Hbr.* 7, v. 24-25; *Rom.* 8, 25.

y en el purgatorio, proceden físicamente de la Humanidad de Cristo Sacerdote, y son el fruto efectivo de su culto sacrifical; el culto que Cristo no cesa de celebrar en el cielo en compañía de la Iglesia Triunfante, y de perpetuar en la tierra, por la Eucaristía, dentro de la Iglesia militante. Así «toda esta ciudad redimida, esto es, la congregación y sociedad de los Santos, viene a ser —dice San Agustín— un sacrificio universal que a Dios ofrece nuestro SUMO SACERDOTE... que tomó forma de esclavo para que los hombres pudiéramos ser el cuerpo de tan excelsa cabeza» [128].

Tal es el misterio del Eterno Sacerdocio de Cristo.

En virtud de la unión hipostática la Humanidad de Cristo quedó eternamente ungida con la más perfecta consagración sacerdotal, y capacitada soberanamente para su eterna actividad sacerdotal. Ser y poder de Cristo Sacerdote, que por derivar de su Humanidad unida substancialmente a la Divinidad, los Teólogos llaman Sacerdocio Substancial. De aquí procede, conforme a la economía redentora decretada por el Padre el que toda su actividad —en la tierra y en el cielo— sea realizada sacerdotalmente. Los Teólogos la llaman sacerdocio funcional.

Aun hay algo más: «una realidad admirable —dice SAN JUAN CRISÓSTOMO— que nos estremece de asombro» [129]. La unción sacerdotal que ungió la Humanidad, cuerpo físico de Cristo unge también la Iglesia, su Cuerpo Místico, y a cada uno de sus miembros: «No sólo nuestro Jefe ha recibido la unción, sino también nosotros que somos su cuerpo. Somos el Cuerpo de Cristo, porque hemos recibido la unción, y somos en El, Cristos, y un solo Cristo, porque la Cabeza y los Miembros forman el Cristo total. El Cordero sin mancha (Cristo Sacerdote y Víctima) nos incorpora a El como miembros y nos hace con El, un solo y mismo Cristo» [130].

De este modo el misterio de la Encarnación, de la Redención y de la Incorporación en Cristo quedan unificados en una misma economía e intención sacerdotal.

Pues bien, aquí es donde hay que proyectar, en la grandiosa perspectiva que ofrece el Sacerdocio de Cristo, el de su Cuerpo Físico y el de su Cuerpo Místico, la intuición verdaderamente angélica de SANTO TOMÁS. La visión comprehensiva del misterio de Cristo y del misterio de la Iglesia intuídos en lo más sustancial de su ser y de su función mediadora.

Por tanto la menor, del célebre silogismo está alentada con toda la originalidad y potencia especulativa propia de SANTO TOMÁS: TODO EL RITO DE LA RELIGIÓN CRISTIANA DERIVA DEL SACERDOCIO DE CRISTO.

---

128. S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, l. X, cap. VI: «...ut tota ipsa Redempta civitas, hoc est congregatio Societasque Sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per Sacerdotem Magnum... ut tanti capitis corpus essemus secundum formam servi».

129. S. J. CRYSOSTOMUS, *De Sacerdotio*, lib. III, 4. MG XLVIII, 642.

130. S. AUGUSTINUS, *Enarrationes* in Ps. 26, Sermo II, 2; ML, XXXVI, 200.

Pero hay que estar alerta para que el sentido de esta afirmación no quede fatalmente empobrecido. Se corre el riesgo de traducir «el rito de la religión cristiana», por la serie de manifestaciones litúrgicas externas; por lo que constituye el rito de la religión católica por ejemplo, en oposición al rito de la Iglesia Oriental... Ciertamente no es ésta la idea de Santo Tomás. Si así se entendiera la Menor no podría entenderse el sentido de la Mayor, ni mucho menos el de la consecuencia. No se entenderían porque no tendrían ningún sentido. Cuando Santo Tomás nos dice: «que todo el rito de la Religión cristiana se deriva del Sacerdocio de Cristo», abarca en fórmula sencilla con penetración asombrosa todo el misterio del Sacerdocio de Cristo, tal y como fué realizado en su vida mortal y es perpetuado a lo largo de los siglos en su vida Eclesial: el Culto de Dios ofrecido por Cristo como «único Mediador y Sumo Sacerdote»; la realidad cultual decretada por Dios, que de hecho motivó la Encarnación del Verbo, la Redención de los hombres y la prolongación de estos dos misterios en la Iglesia Cuerpo Místico de Cristo.

Entendidas así las premisas, la conclusión fluye necesariamente: Luego... «es evidente —manisfestum est— que los Caracteres Sacramentales no son sino ciertas participaciones del sacerdocio de Cristo derivadas del mismo Cristo» [131].

II. ENSAYO DE SINTESIS EN LA INTERPRETACION DEL CARACTER BAUTISMAL

27) *El problema.*

Luego... «es evidente que los caracteres sacramentales no son sino ciertas participaciones del Sacerdocio de Cristo, derivadas del mismo Cristo» [132].

Esta conclusión de Santo Tomás ha tenido éxito. La aceptación unánime de los Teólogos junto con la confirmación indirecta contenida en algunos documentos pontificios [133], hacen que la definición del Carácter como «cierta participación en el sacerdocio de Cristo», debe ser considerada como una verdad teológicamente cierta.

Por tanto, el problema real en la Teología del Carácter no está en si se han de concebir los tres caracteres como «ciertas participaciones en

131. S. III, q. 63, a. 3. «...et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes Sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae».
132. S. III, q. 63, a. 3, c.
133. Pius XII, Encíclica *Mediator Dei*, n. 84.

el Sacerdocio de Cristo», sino en cómo se ha de interpretar «esa participación» en cada uno de los caracteres. Este es el punto que interesa hoy a los Teólogos.

28) *Prenotandos fundamentales.*

Lo que más desconcierta en este problema de interpretación, es la diversidad de nociones que tratan de expresar la misma realidad el Carácter: «Potencia pasiva —instrumental— realidad física —y permanente— configuración con Cristo —consagración— deputación cultual...». Es cierto que tal diversidad procede de las distintas relaciones y múltiples aspectos que pueden considerarse en el Carácter. Por otra parte Santo Tomás al estudiarlo sigue su modo habitual de investigación recurriendo a las diversas causas: final (artículo primero); formal (artículo segundo); eficiente (artículo tercero); material (artículo cuarto) [134].

A pesar de todo, se facilitaría la comprensión del Carácter si se lograra determinar bien la correspondencia que existe entre las diversas nociones. Tal vez no haya más que una formulación diversa donde creemos que hay aspectos o realidades diversas.

De hecho, según las explicaciones de los grandes comentaristas hay una evidente correspondencia entre la fórmula que define el Carácter como potencia pasiva —física— instrumental, y la que le define como consagración y deputación cultual.

La diferencia está en que la primera traduce la naturaleza del Carácter en términos filosóficos, y la segunda en términos más propiamente Teológicos.

Así, la idea de capacitación receptiva, física y permanente encerrada en la noción de potencia pasiva, se expresa con exactitud en la idea de Carácter como consagración. Máxime, si se tiene en cuenta lo que dice Santo Tomás que «en esta consagración (por el Carácter) el hombre no se comporta más activamente que si fuera agua, óleo, o crisma...» [135].

Del mismo modo la idea de instrumentalidad-ministerial, se expresa exactamente con términos teológicos como «deputación cultual». Por ella queda constituído el bautizado un instrumento apto para recibir el influjo santificador de la Humanidad de Cristo [136].

---

134. S. III, q. 63.

135. IV S. Dist. IV, q. 1, a. 3, 75. «Ad quartam quaestionem dicendum quod impresio characteris est per quandam animae rationalis sanctificationem... ad hanc autem sanctificationem, non magia *active* comparatur anima sanctificanda, quam aqua santificanda vel oleum, vel chrisma...».

136. Juan de Santo Tomás, *De Sacramentis in genere*, q. 63, dis. 25, art. 2, pág. 180. «Potentia passiva non dicitur instrumentalis quasi motio et virtus derivata a principali agente... sed dicitur instrumentalis quasi ministeria'is, et deserviens ministerialiter ut effectus suscipiantur in subiecto, non entitative et

Por consiguiente cuando SANTO TOMÁS nos dé la definición sintética y definitiva del Carácter bautismal: «Una cierta participación en el Sacerdocio de Cristo», no eliminará ninguna de estas notas. Será más bien, la expresión comprensiva de esa capacidad receptiva, física, permanente, instrumental y configurativa.

Pues bien, lo que ante todo se quiere advertir con esto es que será arriesgada cualquier interpretación de la definición tomista del Carácter que minimice, prescinda o contradiga cualquiera de estas nociones. Absolutamente hablando tal interpretación podría ser verdadera. Pero no sería desde luego la noción elaborada por SANTO TOMÁS.

29) *Interpretaciones...*

Esto supuesto, cuando los autores al interpretar el Carácter traten de definirlo como *a*) deputación jurídica [137]; *b*) poder cultual [138]; *c*) potencia moral [139]; *d*) moción instrumental, etc., es probable que falseen sin darse cuenta, la verdadera noción tomista del Carácter. La falsean porque tales conceptos o no expresan una potencia física instrumental, o por lo menos una potencia física permanente y configurativa.

En muchos de estos casos se ha jerarquizado mal —como ya observamos en la Introducción— lo que es jurídico con lo que es ontológico en el Carácter; lo que el Carácter *es*, con lo que el Carácter *da*.

El Carácter nos *dá* una deputación jurídica, un derecho, y una potencia moral, y una cierta exigencia para la moción instrumental en la confección y recepción de los sacramentos, pero no *es* ni una potencia jurídica, ni un derecho, ni una potencia moral, ni una moción instrumental. La verdad de esta distinción aparece ratificada interpretando los textos en su contexto, i. e., a la luz del principio que condiciona toda la especulación teológica de SANTO TOMÁS: el Carácter es una potencia instrumental, física y permanente que nos incorpora y configura con Cristo. De modo que puede decirse que lo que es físico y permanente puede pertenecer a la esencia del Carácter. Lo que sea físico, pero no permanente, o moral, aunque se nos dé permanentemente, podrá ser una consecuencia

---

materialiter sed sacramentaliter... et ideo (Character) est potentia passiva ministerialis».

137 DROUVEN, *De re Sacramentaria.* I, 1, q. 5 (Venetiis, 1756).

138 POHLE, *A dogmatic treat,* vol. I, p. 87: «The power which the character confers is, therefore, purely moral... pertaining to divine worship...

139. BILLOT, *Theses de Sacramentis,* pp. 158-160. «Vide nunc characterem baptismatis. An forte somniabis ibi fisicam potentiam suscipiendi effectus sacramentales?... Haec igitur et alia per multa quae brevitatis gratia omittuntur, satis ostendunt, non esse hic fingendan potentiam passivam physice receptivam actus».

connatural o una propiedad esencial del Carácter, pero jamás podrá definir la esencia misma del Carácter.

Santo Tomás nos puso ya en guardia contra este fallo de interpretación. Refutando a los que intentaban concebir el Carácter como una entidad puramente relativa dice: «...la relación incluída en el término 'signo' es necesario que se funde sobre algo... y por tanto debe haber en el alma *algo* sobre lo cual se funde tal relación, y esto es la esencia del Carácter» [140].

Y la esencia del Carácter —la participación en el Sacerdocio de Cristo— tiene que incluir necesariamente las cinco notas esenciales que orientaron a Santo Tomás.

Hay que confesar que entre los Teólogos actuales se ha superado ya el riesgo de dar al Carácter el contenido de una mera relación o de un ente puramente jurídico o moral. Durando queda ya muy lejos y los Canonistas del siglo XVIII también. Por lo demás el Concilio de Trento no permite pensar de otra manera [141].

Más sutil es la sentencia de Billot que concibe el Carácter como una realidad física, pero no como potencia física sino moral. Es una realidad física dotada de una potencia moral. Para nuestro intento no es necesario entrar en largas disquisiciones sobre la opinión de Billot. Basta decir que tal interpretación, aunque haya sido bastante aceptada, no puede explicar la noción tomista del Carácter. Para Santo Tomás el Carácter es evidentemente una realidad física. Y esa misma realidad física es según él, una potencia. Luego no puede ser una potencia moral, pues sería dar una definición esencialmente contradictoria. Por otra parte —como explica muy bien Doronzo— «diciendo que el Carácter es algo físico pero al mismo tiempo una potencia moral, ni se resuelve ni siquiera se plantea el problema de la esencia del Carácter. Ya que es precisamente esa realidad física en que se apoya la potencia moral, de la que preguntan los Teólogos, si es una figura, un hábito o una potencia. Que implique *también y consecuentemente* cierta potencia moral, ciertos derechos y ordenación extrínseca, eso, ninguna sentencia lo suele negar» [142].

Lo que interesa hoy es saber cómo se interpreta la noción tomista del

---

140. S. III, q. 63, art. 2, ad 3. «Ad tertium dicendum quod relatio quae importatur in nomine signi, oportet quod super aliquid fundetur... et ideo oportet aliquid poni in anima super quod fundetur talis relatio. Et hoc est ESSENTIA CHARACTERIS».

141. Denz. ES. 852.

142. Doronzo, *De Sacramentis in genere*, p. 298. «Dicendo characterem esse quid physicum et simul potentiam moralem nullatenus resolvitur quaestio de essentia characteris, immo nec tangitur. De illa enim physica realitate quae substat potentiae morali quaeritur inter theologos an sit habitus vel figura vel potentia; quod autem ipsa sit etiam et consequenter potentia moralis seu quod addat quaedam jura et quandam ordinationem extrinsecam ad quosdam actus, in nulla sententia negatur».

Carácter en aquellos autores que tratan de ser consecuentes con todos los postulados de Santo Tomás que por tanto intentan traducir nuestra participación bautismal en el sacerdocio de Cristo, conscientes de que en tal participación debe reflejarse una capacidad receptiva física, permanente e instrumental que nos incorpora y configura con Cristo.

Son dos las sentencias principales.

En el capítulo anterior se ha considerado en Cristo Sacerdote, su consagración sacerdotal, su poder o potencia sacerdotal, y su actividad sacerdotal. Pues bien, ninguno de estos autores duda de que el Carácter Bautismal nos da participación en la actividad sacerdotal de Cristo, ya que de ella deriva toda la vida sobrenatural del bautizado. Pero difieren en dar una mayor o menor comprensión a nuestro modo de participar en el Sacerdocio de Cristo. Para algunos es una participación en solo el poder sacerdotal de Cristo. Para otros es una participación en su poder y en su consagración.

30) *«Participación en el poder sacerdotal de Cristo».*

Diego Nuño, afirma claramente que «el Carácter es una participación en el Sacerdocio de Cristo, porque es una participación en el poder de excelencia que existe en Cristo» [143].

Journet, en su obra monumental *L'Église du Verbe Incarné,* se pronuncia repetidas veces por esta sentencia: «La Trinidad... usa del poder sacerdotal de Cristo como de un instrumento (unido al Verbo) para imprimir en el alma de los fieles los Caracteres sacramentales. De tal suerte que éstos derivan del poder sacerdotal de Cristo, lo mismo que los otros dones de la gracia» [144]. «Los Caracteres Sacramentales son débiles emanaciones... y participaciones ministeriales de su poder sacerdotal» [145].

Durst analiza la misma cuestión y concluye: «La esencia metafísica del Carácter bautismal consiste en la potestad de recibir válidamente los Sacramentos» [146].

Por tanto según todos estos autores el Carácter bautismal es una derivación del poder sacerdotal de Cristo.

---

143. Diego Nuño, In III, q. 63, a. 3, pág. 89 citado por Journet, *o. c.*, pág. 247. Santo Tomás habla del poder de excelencia que compete a Cristo en cuanto hombre en S. III, q. 64, a. 4, c. «Aliam potestatem habuit (Christus) excellentiae quae competit ei secundum quod homo».

144 Journet, *o. c.*, p. 249. «C'est la Trinité tout entière, qui use du pouvoir sacerdotal du Christ comme d'un instrument (conjoint au Verbe), pour imprimer dans l'âme des fidèles les caractères sacramentels; et de la sorte les caractères sacramentels dérivent du pouvoir sacerdotal du Christ tout comme les autres dons de la grâce».

145. Journet, *ibidem,* p. 250. «Les charactères sont des emanations afaiblies, des participations ministeriels de ce pouvoir Sacerdotale...».

146. Durst, *XenThom,* 2, p. 569. «Essentia metaphysica characteris baptismalis consistit in potestate valide suscipiendi sacramenta».

Y no se puede decir que esto no sea verdad. Pero tal vez no sea *toda* la verdad. En esta opinión se salvaguardan muy bien las nociones de Santo Tomás en cuanto realidad física y permanente, capacidad pasiva e instrumental. Hay además algunos textos en que el Angélico parece reflejar la misma idea: «El Carácter sacramental es una cierta participación del Sacerdocio de Cristo en sus fieles; a saber, así como Cristo posee la plena potestad de su Sacerdocio espiritual así sus fieles quedan configurados con El, al participar algo de su potestad respecto de los Sacramentos y de las cosas que pertenecen al culto divino. La potencia de su Sacerdocio comparada con el Carácter, es como la plenitud con respecto a algunas de sus participaciones» [147].

Sin embargo es muy importante tener en cuenta que esta cita está tomada precisamente del artículo en que Santo Tomás trata de probar la indelebilidad del Carácter [148]. Por tanto considera el Carácter no en su formalidad de Instrumento, sino en cuanto cualidad permanente. Ahora bien, por razón de esta permanencia del poder participado de Cristo el hombre queda perpetuamente consagrado el Servicio de Cristo algo así —dirá Scheeben—, como la Humanidad de Cristo en virtud de la unión hipostática quedó consagrada para la obra de la redención [149].

Que esta es la idea de Santo Tomás aparece claro, pues dos líneas más adelante de la cita anterior, concluye el Angélico: «Y así resulta que toda consagración que se hace por medio de su Sacerdocio es perpetua, 're consecrata manente'... Por eso el Carácter permanece en el alma indeleblemente» [150].

Esto supuesto tal vez se armonicen mejor todas las realidades implicadas en el Carácter con la sentencia de los que interpretan nuestra participación en el Sacerdocio de Cristo como una participación en toda la personalidad Sacerdotal de Cristo; en su ser, y en su poder. En su *ser* por quedar consagrados de un modo análogo a como El quedó por la Consagración sustancial de la unión hipostática. Y en su *poder* al quedar constituídos *instrumentos* aptos en el mismo orden de la recepción y transmisión de la gracia en que la Humanidad de Cristo posee la soberanía instrumental.

---

147. S. III, q. 63, a. 5, c. Character sacramentalis es quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius: ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis Sacerdotii potestatem ita fideles eius ei configurantur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum... Potestas sacerdotii eius comparatur ad characterem sicut id quod es plenum et perfectum, ad aliquam sui participationem».

148. S. III, q. 63, a. 5.

149. Scheeben, *o. c.*, p. 620-621.

150. S. III, q. 63, a. 5, c. «Et inde est, quod omnis sanctificatio quae fit per sacerdotium eius est perpetua, re consecrata manente, ita character manet indelebiliter in anima».

31) *Hacia una interpretación más comprensiva.*

Pues bien, en favor de esta interpretación más comprensiva del Carácter se ha intentado aportar en el presente estudio un nuevo argumento; a saber, el que puede elaborarse lógicamente a la luz de la Eclesiología.

El Carácter nos incorpora en el Cuerpo Místico de Cristo. Es la conclusión fundamental lograda en la Primera y Segunda parte, de la tesis. Esta conclusión queda ratificada categóricamente con el análisis de varios hechos eclesiológicos y sacramentales. Pero el Cuerpo Místico es un organismo sobrenatural, y por tanto exige una correspondiente estructura orgánica en cada uno de sus miembros. Tal estructura orgánica de los Miembros junto con la capacidad para la vida y función de los miembros se obtiene por el Carácter. Es luminosa la expresión del CARDENAL CAYETANO. «Por el Carácter Bautismal, se logra *ser miembros y ser capaces*» [151].

De aquí se dedujo su doble virtualidad; *estructural* y *funcional* [152].

Ahora bien, si el Carácter en cuanto participación en el Sacerdocio de Cristo, se redujera a una participación en el poder sacerdotal de Cristo se podría explicar muy bien por qué el Carácter es un «poder cultual» y una potencia instrumental; por qué los Bautizados pueden recibir los sacramentos y adquirir todos los derechos de los demás bautizados. Pero no podría explicarse tan fácilmente, cómo esa participación en el poder sacerdotal de Cristo, les dá la estructura interior orgánico-mística que les hace miembros de Cristo, que les incorpora definitivamente en el Cuerpo Místico de Cristo y les somete irrevocablemente a la acción Jerárquica de la Iglesia.

En la sentencia más comprensiva que interpreta el Carácter bautismal como participación no sólo en el poder, sino también en la consagración sacerdotal de Cristo, la doble virtualidad del Carácter, aparece claramente explicada.

Por la participación en la consagración sacerdotal de Cristo, se reali-

---

151. CAYETANO, Edit. Leon. T. XII, in III, Partem Sancti Thomae. «Baptismali siquidem Charactere a Christi sacerdotio habet homo formaliter et esse membrum Christianae religionis, et esse capacem reliquorum Sacramentorum».

152. Estas dos virtualidades se producen simultáneamente por la misma y única realidad: el Carácter Bautismal. Alguien podría pensar que solamente el Carácter en su virtualidad funcional, en cuanto capacidad para recibir los sacramentos puede ser considerado como potencia (pasiva). No; según Santo Tomás, es potencia pasiva toda la realidad esencial del Carácter Bautismal. La razón está, según parece, en que no sólo cuando nos *capacita*, sino también cuando nos *estructura* el Carácter se ordena «primo et per se ad operationem», a saber para que dentro del organismo sobrenatural del Cuerpo Místico, *podamos participar orgánicamente*, connaturalmente de la vida cultual y sacramental. Por eso pudo concluir JUAN DE SANTO TOMÁS: «Cum ergo per characterem non deputetur homo *quomodocumque* ad tradendum aut recipiendum divina, sed *primo et per se*... ideo... recte infertur quod Character sit potentia». *De Sacramentis in genere*, q. 63, D. 25, A. II, n. 175.

za en nosotros analógicamente algo de aquella inefable transformación realizada en la naturaleza humana de Cristo al ser santificada con la consagración substancial de la divinidad.

Por la participación en su poder sacerdotal, quedamos capacitados como *instrumentos separados* para poder participar de la potencia redentora y santificadora de la humanidad de Cristo, «instrumentum coniunctum divinitatis».

De este modo no se minimiza en nada la verdad de que el Carácter es una participación en el *poder* sacerdotal de Cristo; pero en cambio se armonizan mejor las demás realidades; sobre todo la realidad de nuestra incorporación y configuración con Cristo.

Por lo pronto debe tenerse en cuenta que para Santo Tomás el Carácter es una especie de consagración de todo el hombre: «en los sacramentos que imprimen Carácter —dice él— el hombre queda especialmente santificado por una cierta consagración que le depute al culto divino» [153].

Y él mismo define el Carácter: «Tamquam formam inductam per quam genitus (Christianus) fit similis generanti (Christo)» [154]. «Subsistentia in vita spirituali» [155]. «Quasi formam in spirituali regeneratione» [156]. Esta forma permanente del cristiano coincide con la que en otra parte llama «consagracion perpetua del cristiano» [157].

Más recientemente M. J. Scheeben, intentó armonizar en su concepción todo lo que los Padres, Santo Tomás y los Teólogos más acreditados enseñaron respecto del Carácter sacramental. Su conclusión es que el Carácter constituye ante todo una consagración, la consagración fundamental, el cristiano. Y por razón de esta consagración, la participación en el poder sacerdotal de Cristo. El realiza en el alma del cristiano una consagración análoga, a la que realizó en la Humanidad de Cristo la Unión Hipostática. Y del mismo modo en Cristo la Unión Hipostática fué el fundamento de su poder y actividad sacerdotal, así el Carácter —consagración del cristiano— es el principio de sus poderes cultuales y sacerdotales [158].

Bajo un punto de vista más especulativo, basado en un profundo análisis de los textos de Santo Tomás, McCormark llega a la misma conclusión.

Trata de analizar la configuración con Cristo en cuanto participación en el Sacerdocio de Cristo. Esta participación, dice él, se realiza en el

153. S. III, q. 63, a. 6, ad secundum. «Specialiter... per quaedam sacramenta quae characterem imprimunt, homo sanctificatur quadam consecratione, utpote deputatus ad divinum cultum».
154. IV S. D. III, q. 1, 37.
155. IV S. D. VII, q. 2, a. 1, 118.
156. S. III, q. 69, a. 10, c.
157. S. III, q. 63, a. 5, c.
158. Fraigneau-Julien, *Le Caractère selon Scheeben* (Paris, 1955), p. 161.

orden eficiente y en el orden formal. En el orden eficiente el hombre «caracterizado», participa del poder de Cristo al cooperar como instrumento en la acción de Cristo, causa instrumental principal. En el orden formal, porque el Carácter es una cualidad permanente que nos hace participar de la *forma* de Cristo-Sacerdote [159].

«Por razón de esta permanencia del Carácter el hombre queda consagrado de un modo parecido a como quedó consagrada la Humanidad de Cristo para la obra de la Redención [160].

Así la Humanidad de Cristo posee en virtud de la Unión Hipostática, lo que el hombre bautizado posee en virtud del Carácter [161].

«La configuración realizada en el alma por el Carácter sacramental es una participación en el Sacerdocio de Cristo. Esta participación se realiza en el orden eficiente (del poder sacerdotal de Cristo), como la cosa movida participa de la virtud del motor. Sin embargo el Carácter, en cuanto realidad permanente, es una participación del Sacerdocio de Cristo en el orden formal (en la consagración sacerdotal de Cristo), de modo que por el Carácter el hombre queda consagrado como instrumento secundario, de un modo parecido a como la Humanidad de Cristo quedó consagrada en virtud de la Unión Hipostática como instrumento principal» [162].

No es, pues, extraño que al relacionar estas dos realidades —el Carácter como consagración del cristiano y la Consagración Sacerdotal de Cristo—, HERIS exclama:

«Ahora podemos comprender, qué alcance tiene esta afirmación de Santo Tomás: 'El Carácter es una participación en el Sacerdocio de Cristo'. En efecto, así como la consagración substancial conferida a Cristo en virtud de la Unión Hipostática le constituye verdadero y único Sacerdote de la Humanidad, y le da consiguientemente toda la plenitud del Poder Cultual... así el Carácter *consagra* al Hombre, y le *dá* el poder de participar en el Culto establecido por Cristo» [163].

---

159. MCCORMARK, *Configuration of the Sacramental Character*, The Thomist., vol. VII (1944), p. 470.

160. *Ibidem*, 448. «By reason of this permanence, men can be said to be consacrated to the redeptive work of Crist, as the Humanity of Christ, by reason of the Hypostatic Unión is consacrated to the work of Redeption».

161. MCCORMARK, *Configuration of the Sacramental Character, l. c.*, p. 490.

162. *Ibidem*, p. 491. «The likeness effected in the soul by the Sacramental Character is a participation in the Priesthood of Christ. This participation is a participation in the efficient order —the participation of the moved in the mover. In so far, however, as the Character is permanent; this participation in the Priesthood of Christ, can be considered in the formal order, so that the Character can be said to set apart or consecrate its recipient for the sanctification of men as a subordinate instrument just as the Hypostatic Union sets apart the Humanity of Christ as the Primary Instrument».

163. HERIS, *Le Mystère du Christ*, p. 282. «Enfin nous pouvons comprendre maintenat toute la portée de cette affirmation de Saint Thomas: 'Le caractère est une participation du sacerdoce du Christ'. De même, en effect que la consecration substantielle conferée au Christ par l'Unión Hypostatique le constitue veritable

Todos estos razonamientos pretenden dar relieve a una misma idea: que la noción tomista del Carácter debe ser interpretada como una participación no sólo en el poder, sino también en el ser, en la forma, en la consagración sacerdotal de Cristo.

Al fin y al cabo, cuando Santo Tomás se decide a darnos una síntesis de toda su doctrina sobre el Carácter en el artículo tercero de la questión 63, afirma intrépidamente: «El Carácter es una participación en el Sacerdocio de Cristo». Sin distinciones ni dicotomías. No dijo que fuera una participación en su *ser* o en su *poder* sacerdotal, sino en el SACERDOCIO de Cristo; es decir, en toda la personalidad sacerdotal de Cristo; en su ser y en su poder. Supone por tanto el Carácter una participación accidental de lo que en El es, consagración substancial y soberana potencia instrumental.

En resumen, así como la Unión Hipostática selló para siempre la Unión entre la Divinidad y la Humanidad, por la que el Verbo quedó constituido en CRISTO; así el Carácter sacramental, «derivación de la Unión Hipostática», sella perpetuamente la incorporación del hombre en Cristo y queda constituído para siempre CRISTIANO. Cristo, EL UNGIDO por la unción hipostática. El cristiano, «ungido» por la unción sacramental.

CONCLUSION

El Carácter es un tema central en la problemática de los teólogos actuales.

Hoy día se acepta unánimemente la noción elaborada por Santo Tomás: el Carácter es una cierta participación en el Sacerdocio de Cristo.

Pero no se coincide en la interpretación que se le debe dar. ¿Participamos sólo en el poder sacerdotal de Cristo, o en toda su personalidad —ser y poder— sacerdotal?

Hay tal complejidad de aspectos y realidades implicadas en el Carácter, que es imposible resolver la disyuntiva, sin un auténtico esfuerzo de armonización. Armonizar entre sí los diversos conceptos definidores del Carácter con los hechos intrínsecos relacionados con él. Tal ha sido en síntesis la tarea realizada. Los hechos, proceden de realidades eclesiológicas y sacramentales. Los conceptos, de la Teología del Carácter elaborada por Santo Tomás.

La conclusión es que el Carácter nos da una participación en toda la responsabilidad sacerdotal de Cristo: participación accidental en su

---

et unique prêtre de l'humanité, lui donne par conséquent tout pouvoir pour instaurer le culte de Dieu et inaugurer en sa propre personne sur la croix; de même, le caractère consacre l'homme et lui donne le pouvoir de partiper au culte établi par le Christ».

consagración substancial, y participación ministerial subordinada en su soberana potencia instrumental.

Para llegar a esta interpretación más comprensiva del Carácter, el autor se apoya principalmente en la relación que existe entre el Carácter y la Incorporación en el C. M. de Cristo. Por eso se expone la tesis como una interpretación del Carácter a la luz de la Eclesiología.

Este método de argumentación que procede del hecho y del modo de nuestra Incorporación en Cristo, al análisis de la naturaleza íntima del Carácter, ha sido hasta la fecha muy poco utilizado por los autores. Parece, sin embargo, que es de verdadera eficacia y luminosidad. Después de todo, como ya se ha dicho, el misterio del Carácter no puede entenderse sino en su relación con Cristo y con la Iglesia, relación que se entabla perpetuamente en el momento de la Incorporación bautismal: «sacramentum hoc magnum est, Ego autem dico in Christum et in Ecclesiam». Estas palabras de San Pablo a los Efesios pueden también aplicarse con hondo sentido y precisión teológica al misterio del Carácter bautismal.

* * *

En Dogma las conclusiones especulativas son frecuentemente realidades prácticas; verdades transidas de realismo en que late una profunda palpitación vital.

El Sacerdote es en el mundo una constante profesión de fe. Y es por lo mismo un 'apóstata' sereno de todas las apariencias... Medir las cosas en su dimensión de profundidad, es imprescindible en la vida y función del sacerdote.

La Teología del Carácter nos ayuda a lograr esta actitud profunda frente a *todos* los bautizados. El amor y el respeto a Cristo exige de nosotros un inmenso amor y respeto para con todos los cristianos. En todos ellos, aun en los más pervertidos, se refleja indeleblemente la fisonomía del Verbo Encarnado. Con asombrosa discrección Dios prolonga en cada uno de ellos —modestamente— el Misterio de la Redención.

La pérdida de la gracia es siempre una catástrofe. Pero las prevaricaciones del Cristiano no destruyen su estructura cristiana, de Miembro de Cristo, ontológica y permanente.

Estas realidades dogmáticas son el mejor fundamento del celo sacerdotal.

APENDICE

Teología del Carácter en la época pre-tomista

Los elementos doctrinales que pudieron inspirar de algún modo la noción de Santo Tomás se encuentran, según parece, en la idea de Configuración, deputación y Sacerdocio bautismal. Por lo pronto la configuración del Cristiano con Cristo, por razón del Bautismo, es un motivo teológico muy del gusto de los Santos Padres.

San Cirilo de Jerusalén, en su Catequesis 21, comenta la doctrina bautismal de San Pablo: «Bautizados en Cristo, y vestidos de Cristo (G. 3, 27), habéis sido configurados con el Hijo de Dios, (R. 8, 29). El cual os predestinó para transformar nuestro vil cuerpo, y configurarlo con el suyo glorioso, (Ph. 3, 21). Por eso habéis sido hechos participantes de Cristo, (Hb., 3, 14), y no sin razón podéis ser llamados Cristos... Cristos, porque recibísteis el sello del Espíritu Santo» [164].

San Cirilo de Alejandría desarrolla la misma idea: «Fué exaltado y ungido y santificado Cristo en favor nuestro; para que su gracia se nos infundiera» [165]. «Después que el Hijo de Dios —dice San Pedro Crisólogo— se derramó con toda la unción de la Divinidad en nuestra carne, como la lluvia en el vellón, por la unción fué llamado Cristo... Por Cristo, somos llamados cristianos [166].

Pero la unción de la divinidad pasó a nosotros, como observa San Agustín, porque: «Cristo, incorporándonos a Sí, ha hecho de nosotros miembros suyos, para que también nosotros fuésemos ungidos (cristianos), en El» [167].

La idea, pues, de Configuración bautismal entre el cristiano y Cristo es de pura raigambre patrística y apostólica (San Pablo).

Sin embargo, los teólogos de la época pre-tomística marcan ya un avance de capital importancia con su intento de localizar la configuración bautismal precisamente en la realidad misteriosa del Carácter. Tal intento aparece en la definición «magistral» que circulaba por las Escuelas en el s. XIII. «El Carácter es la distinción impresa por el Carácter Eterno (Cristo), en el alma racional, según su imagen, para atribuir la Trinidad creada a la Trinidad Creante y Re-creante, y distinguirla de los que no han sido configurados por la fe» [168].

---

164. Cat. 21, 1; col. 1087.
165. Cyrilus Al. Thesaur. assert. 20, p. 197.
166. Pet. Cris. Hom. 60.
167. August. In Psalm. 26.
168. Definición citada por S. Tomás, S. III, q. 63, a. 3, sed contra.

Pero el primer estudio concienzudo realizado en esta línea parece haber sido el de Alejandro de Hales. Así opina SCHEEBEN, que en una glosa marginal de su obra escribe: «de Charactere primus late et egregie, Halensis» (1245; *Summa Theologiae*, IV, q. 8, m. 8, n. 1) [169].

Según ALEJANDRO DE HALES, el Carácter realiza una configuración por referencia a Cristo. Más aún, al tratar de responder a la cuestión: «Utrum Christus habuerit Characterem», se decide a establecer abiertamente, y tal vez el primero, la relación entre el Carácter y la unión hipostática. «De donde se deduce que El (Cristo) no tuvo Carácter creado, sino increado, por medio de la UNIÓN (hipostática) y en virtud de ese Carácter increado, se imprime en los demás hombres el Carácter creado» [170].

Por tanto, en la concepción de ALEJANDRO DE HALES, los bautizados quedan «caracterizados» en su perfección de cristianos, en virtud de la Unión hipostática que «caracterizó» a Cristo. Y precisamente porque esta unión de la Persona divina del Verbo es perpetua, por eso el Carácter es indeleble. Así escribía ALEJANDRO DE HALES, unos diez y seis años antes que TOMÁS DE AQUINO redactara su definición en la q. 63 de la III Parte de la *Suma*.

Además de la idea de configuración, existía ya entonces en la Teología del Carácter, la idea de Deputación cultual. Esta idea del Carácter como deputación, estaba ya claramente insinuada en la definición de DIONISIO, también de la época pre-tomista.

Lo sabemos por el mismo SANTO TOMÁS, que en el artículo 2, de la cuestión 63, dice: «Los sacramentos de la Nueva Ley imprimen Carácter en cuanto que por ellos quedamos deputados para el culto de Dios, según el rito de la religión Cristiana. De ahí, que DIONISIO, en el Capítulo segundo de la *Eccl. Hierach.* (*l. c.* nt. 3), después de haber dicho que Dios con un cierto sello comunica al que se acerca la participación de Sí —añade—, perfeccionándolo en lo divino, y en la comunicación de las cosas divinas». Ahora bien, el culto divino consiste en dar y recibir los dones de Dios [171].

Así, pues, en la herencia doctrinal que llegó a manos del Angélico, el Carácter aparece enaltecido con dos valores primordiales: es una configuración con Cristo, y al mismo tiempo, una deputación cultual.

---

169. SCHEEBEN, *Misterios del Cristianismo*, v. II, p. 615. Nota 1.

170. ALEXANDER HALENSIS, IV, q. 8, m. 8, m. 1. *Summa Theologiae*: Unde in Eo (in Christo) revera non fuit Character creatus, sed Character increatus... per UNIONEM, per quem, sc. Characterem increatum, imprimitur Character creatus in aliis.

171. S. III, q. 63, á. 2: Sacramenta Novae Legis Characterem imprimunt inquantum per ea deputamur ad cultum Dei, secundum ritum Christianae religionis. *Unde* DYONISIUS in secundo capite, *Ecclesiae Hierarch.* (*l. c.*, n. 3), cum dixisset quod, «Deus quoddam signum tradit sui participationem accedenti» subiungit: «perficiens eum divinum et communicatorem divinorum». Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis».

La configuración con Cristo, dice, según Alejandro Halense, una cierta relación con la Unión hipostática.

La deputación cultual, según la definición de Dionisio, una cierta participación de la potestad de Dios.

Todo esto es cierto. Sin embargo, lo que tal vez orientó más certeramente la tarea armonizadora de Santo Tomás fué la doctrina del sacerdocio de los fieles. Más de 187 autores de la época patrística, entre ellos los más significativos de los Santos Padres, nos han dejado testimonios escritos del Sacerdocio de los cristianos. «Christianus, alter Christus», se repite como una noción sagrada en la literatura de los Santos Padres. Y la razón es porque la unción sacerdotal de Cristo, se difunde en el Bautismo sobre todos y cada uno de sus Miembros: «Cristo incorporándonos a Sí, nos ha hecho Miembros suyos para que también nosotros fuésemos como El, ungidos, i. e., Cristianos [172]. Entre todos estos elementos de la Teología Patrística y Especulativa no se había logrado hasta la edad Media ninguna sistematización. Este fué el mérito de Santo Tomás. El haber descubierto todo el contenido de estas afirmaciones, en la realidad misteriosa del Carácter sacramental [173].

172. Sanctus Augustinus in Psal. 26.

173. Es muy interesante bajo este aspecto el libro del P. Dabin, *Le Sacerdoce royal des Fidèles dans la Tradition Ancienne et Moderne* (Paris, 1950). Muchos de los textos recogidos en esta obra rebosan contenido teológico si se los entiende de acuerdo con la interpretación dada de la noción tomista del Carácter.

EL CASO MÁS DESCONCERTANTE DE LA HISTORIA

CONFERENCIA LEIDA POR SU AUTOR, GAR - MAR, EL 13 DE MARZO DE 1957, EN EL SALON DE ACTOS DE LA CAJA DE AHORROS DE ASTURIAS, OVIEDO [1]

1. No dudamos que los suscritores de MISCELÁNEA COMILLAS, leerán con interés y agrado este escrito del P. GAR - MAR.

Suponemos conocido de todos al conferenciante, por su celebrado libro «Sugerencias», del que van hechas seis ediciones; alguna de 15.000 ejemplares.

La presente conferencia será un capítulo del nuevo libro que prepara el autor y es la tercera de una serie de tres, que dió recientemente en varias ciudades españolas, siempre con extraordinaria aceptación.

La primera se titula «Viaje del espíritu al interior del átomo».

La segunda «Viaje del alma a través de su cuerpo».

Las tres, exclusivamente dirigidas a hombres de ciencia.

PRIMERA PARTE

Aunque esto no va a ser un sermón, supone un auditorio de creyentes; tan libres y sensatos, que no se avergüencen de su fe, ni por miedo a la fe maltraten a la razón. Porque ni siquiera es necesaria la fe para que un hombre inteligente esté cierto y seguro de la existencia de su Creador: basta que tenga cabeza, puesto que la existencia de DIOS se demuestra por la razón como cualquier verdad matemática. Pero una vez demostrado eso, la razón exige que el hombre no se ponga encima de DIOS, sino debajo. Y por consiguiente, si habla Dios, hay que creerle: ¡hay que bajar la cabeza si tenemos cabeza! Esa es la postura más razonable del hombre inteligente ante Dios. *Porque someter la razón al Creador de la razón es el acto más razonable del hombre.*

Y adviértase que ni siquiera es posible la vida natural y terrena sin una perenne práctica de actos de fe humana: nos fiamos naturalmente de millares de personas, al comer, al ingerir medicamentos, al inyectar en nuestra sangre drogas peligrosas, al ser anestesiados para intervenciones quirúrgicas de altísima precisión; al viajar por tierra, mar y aire... Y esos millares de personas tuvieron a su vez que fiarse de otras, que les garantizaron la calidad deseada de los aceros y demás materiales de construcción, y los cálculos de numerosas Tablas numéricas, y la exactitud de centenares de instrumentos, y la pureza de las materias primas, y la perfección de mil análisis.

Pues, si es tan racional y necesario el fiarnos de millones de hombres, a quienes no conocemos y que además son esencialmente falibles y a veces mentirosos —¿no va a ser racional fiarnos del Creador que nos está mostrando en el Universo una sabiduría aturdidora, una potencia infinita y una bondad capaz de tolerar esa misma actitud intolerable de los pobres sabios?

Por consiguiente, no debe impresionarnos la frialdad religiosa de tantos hombres de ciencia. Si ellos no tratan con respecto a DIOS, no merecen que nosotros los tratemos a ellos con especial respeto.

Tanto más, que no hay en todo el Mundo ni un solo hombre de ciencia *«que no deba a los demás el 99'99 por ciento de la ciencia y de la vida que posee»*.

El hombre de ciencia que se hincha es un necio; y si se hincha ante DIOS, es un personaje ridículo: ¡un muñeco de barro echadito hacia atrás porque ya sabe contar hasta diez!...

Es evidente que los hombres de ciencia, entre todos, han conseguido beneficios estupendos para la humanidad;y no sólo en el orden material, sino también en el orden espiritual de las ideas, de la filosofía, de las artes, de la vida superior y de la explicación del Universo. Pero ellos mismos son los primeros en reconocer que la Ciencia está todavía en la cuna: en una cuna ciertamente de oro, pero todavía cercada de sombras y misterios. Nuestra Ciencia de hoy dista tanto de la Ciencia del siglo treinta, como distaba de la nuestra la Ciencia de la Edad de Piedra. La propaganda de los vulgarizadores ha hecho creer honradamnte a las personas de mediana cultura que la Ciencia ha escalado ya las cimas más altas del pensamiento humano.

Siempre ha ocurrido así. Los grandes descubrimientos producen en los contemporáneos una fascinación irresistible de progreso y de altura, que luego mueve a risa piadosa a las generaciones posteriores. Basta recordar las estampas del público antiguo ante la primera locomotora, ante el primer velero movido a vapor, ante el primer automóvil, ante el primer aeroplano...: son exactamente como las de nuestros públicos actuales ante el satélite artificial y ante las bombas nucleares. Pero las estampas de ahora, también harán sonreír con benevolencia a los públicos del año tres mil.

El hombre de semanarios y periódicos se asombra más de los actuales progresos de la técnica, que de la docena de hallazgos de donde esos progresos proceden. No se asombrará jamás del descubrimiento de la Geometría Analítica de Descartes, ni del descubrimiento del cálculo diferencial e integral de Leibniz, ni de las congruencias de Gauss, ni de las ideas maravillosas de Faraday, de Máxwell y de Hertz: en cambio se extasía ante los «cerebros electrónicos», de utilidad innegable, pero que no encierran ninguna idea grandiosa y que —desde luego— son infinitamente más sencillos que el cerebro de una hormiga.

Aun a personas de gran altura ocurre a veces, que se admiran más de ciertos inventos de última hora, que de mil hechos naturales infinitamente más importantes; como, por ejemplo, que toda la vida del Universo dependa de que en el centro molecular de la clorofila haya un átomo de magnesio, y que la vida de todas las generaciones humanas dependa de que en el centro molecular de la hemoglobina haya un átomo de hierro. La fuerza misma de las bombas atómicas es irrisoria en frente de la energía creada en silencio por los vegetales, o la que despliega la naturaleza en los terremotos y ciclones. En un seísmo de las Indias, cuando se alza un centímetro el Himalaya se consume más energía que la producida por

toda la humanidad en cien mil años. En febrero de 1956 se registró en la superficie del Sol una catástrofe como la que causaría allí la explosión simultánea de cien millones de bombas de hidrógeno. ¡Y qué impulso hubo que dar a nuestro planeta para lanzarlo en torno del Sol con la velocidad de treinta kilómetros por segundo...! En el orden material, eso es lo grande, y no lo que ocurre al pie de nuestro campanario.

Uno de los bienes más altos del progreso actual consiste en haber hecho comprender a los hombres de ciencia la inmensidad de la propia ignorancia: a medida que van ascendiendo por la montaña mágica, se dilatan los horizontes y surgen en lejanía nuevos problemas. Ya nadie tiene la ingenuidad de los sabios de ayer, que con cuatro modelos mecánicos creían estar en vísperas de la plena comprensión de la naturaleza.

Sería muy instructivo que un Congreso Internacional hiciese el catálogo de los problemas pendientes de solución en todas las ramas de la ciencia actual.

Hasta el momento presente ningún sabio del Mundo conoce el interior del átomo, donde los nucleones no son realmente partículas ni ondas, sino otra cosa por ahora solamente expresada en construcciones y fórmulas matemáticas; y donde los electrones no giran realmente como planetas en torno de un pequeño sol nuclear, pues la realidad atómica es inmensamente más profunda y complicada que todos esos modelos mecánicos inventados como andamios de la imaginación. La Ciencia moderna, al cabo de cincuenta años de prodigioso trabajo, ha descubierto en el átomo un abismo inmensamente alejado de la actual comprensión humana y que todavía ha de dar ocupación a millares de generaciones venideras.

Hasta el momento presente, y a pesar de los admirables trabajos que se vienen realizando por numerosos investigadores, nadie sabe a fondo cómo realiza la planta esa maravilla estupendísima de la creación, la fotosíntesis, donde las clorofilas activas aparecen y desaparecen millones de veces por segundo en cada hoja iluminada, para fabricar con hilos de luz, con muy pocos elementos químicos y en cantidad fabulosa, las cosas más necesarias para la vida de los hombres: alimentos, vestidos, carbón, petróleo, maderas, medicinas, climas suaves, paisajes hermosos, millares y millares de productos diversos.

Hasta el momento presente nadie sabe lo que es la luz, a pesar de las genialísimas ecuaciones de Máxwell y a pesar de las preciosas teorías del príncipe de Broglie, uno de los sabios más grandes y más equilibrados de la Historia; pues nadie sabe aún lo que son físicamente los campos magnéticos, los campos eléctricos, los campos gravitatorios, los campos intramoleculares y los numerosos campos nucleares; nadie sabe lo que son físicamente los fotones, ni conoce el por qué de los osciladores luminosos,

ni el por qué de sus asombrosas y múltiples frecuencias: ¡La Luz sigue siendo una de las cosas más oscuras para el entendimiento humano!...

Hasta el momento presente y después de tanto relativismo (donde hay minas de oro y minas de oropel) nadie ha podido explicar lo que es realmente y físicamente el Espacio, el Tiempo y el Movimiento; nadie conoce el fundamento real de la constante de Planck, con ser ciertísima y maravillosa; ni puede tampoco demostrar en qué momento de la embriogenia cósmica comenzó a existir, y hasta qué punto su constancia no se altera...

Hasta el momento presente ningún sabio del Mundo conoce los Genes, ni lo que tienen dentro, ni cómo se cargan de herencia, ni cómo la transmiten; ni ha podido sondear hasta ahora ningún biólogo del Mundo los abismos de la célula nerviosa, ni las maravillas de la contracción muscular, aunque en estos estudios se han invertido estos últimos años millones de horas por especialistas de primer orden...

Hasta el momento presente nadie ha podido explicar «*en virtud de qué fuerzas organizadoras*», una célula microscópica, en que vemos mil cosas sin saber lo que vemos, produce en quinientas horas ese milagro estupendo que llamamos *pollito,* dotado de una organización inmensamente más complicada y perfecta que la de todas las fábricas y laboratorios juntos de la Tierra...

Hasta el momento presente ningún sabio del Mundo conoce el origen y la naturaleza íntima de las radiaciones cósmicas, uno de los fenómenos más misteriosos de la Física moderna: ducha universal de rayos que nos atraviesan día y noche, que algo hacen o deshacen en nosotros y para los cuales nuestro cuerpo es mil veces más transparente que una gota de rocío...

Hasta el momento presente y a pesar de una literatura abrumadora sobre el asunto, ningún fisiólogo conoce a fondo la asombrosa maravilla de la sangre humana, siempre la misma y siempre diferente, con sus centenares de ingredientes diversos, dosificados cada minuto en millonésimas de gramo, según las necesidades somáticas de cada momento; como órgano respiratorio de todo el organismo, aun de los centros mismos de donde ella procede, y aun de los centros mismos que son reguladores de la composición física, química y fisiológica de la sangre; y que son reguladores también de su propio aparato y movimiento circulatorio, de su tensión arterial, de su carácter eléctrico, de su temperatura y de todas las otras actividades que en número prodigioso están ocurriendo día y noche en la sangre. Basta recordar que en su fuente secreta, escondida en el interior de nuestros huesos, nacen y emigran cada segundo diez millones de glóbulos rojos para suplir a los aniquilados; basta recordar el ejército formidable de 30.000 millones de policías microscópicos llamados leucocitos, encargados de mantener el orden en el plasma, a costa de millares de

bajas por segundo; basta recordar la actividad química de las micelas coloidales de las proteínas allí dispersas y cuya superficie total es de unos 140.000 metros cuadrados... ¡Imposible resumir aquí la cantidad fabulosa de problemas pendientes de solución acerca de la sangre, que además es instrumento expresivo de numerosas emociones y conmociones del alma humana, y es símbolo de la vida y del sacrificio supremo!

Hasta el momento presente la grandiosa Biblioteca actual del sistema nervioso normal y patológico, central y vegetativo, con todos sus hallazgos en citología neuronal, con todos sus descubrimientos en histología, con la descripción abrumadora de todas sus maravillas fisiológicas —no sabe aún ni la trillonésima parte de lo que está ocurriendo día y noche en el silencio y oscuridad del cerebro humano; ni cómo está unido el espíritu con la materia; cómo se realiza el prodigio de la sensación, con su infinidad de clases, intensidades y matices; cómo se realiza el engranaje de las emociones, pensamientos, sentimientos y recuerdos con las ruedas también invisibles de nuestras factorías moleculares y atómicas; cómo surgen y se disipan nuestras intenciones y deseos en relación con el cuerpo hasta dejar impresas en él las huellas del tiempo y de la vida; cómo se forman, cómo brotan, cómo fluyen, cómo se conjugan y entrelazan dentro de nosotros las secretas emanaciones de la actividad subconsciente e inconsciente; y cómo se realiza la perenne maravilla del lenguaje interior, del lenguaje exterior, de las vivencias inefables, de las manifestaciones del arte creador de belleza, despertador de conciencias, expresador de sentimientos propios y capaz de provocarlos en los demás por resonancia...

Y no se vaya a creer que semejantes ignorancias son exclusivas del campo de la Física, de la Química, de la Astronomía, de la Medicina, de las ciencias antropológicas y psicológicas; pues aun en el campo mismo de las Ciencias Exactas hay zonas extensas de oscuridad, como lo está diciendo a voces la moderna discusión sobre puntos fundamentales de singular trascendencia. El mismo cálculo infinitesimal, sin el cual hubiera sido imposible el progreso técnico de estos últimos cien años, no estriba en una demostración rigurosa, sino en un postulado, en una hermosa acrobacia mental, en el salto a un límite que está infinitamente alejado de la pobre inteligencia humana. Ahí está el secular problema topológico y cartográfico de los cuatro colores; y, sobre todo, el teorema desafiante de Fermat, pendiente de demostración desde hace trescientos años, con la agravante de tratarse de una relación aritmética sencillísima, donde no entran más que cuatro números enteros: pero su sencillez misma resulta irritante por cerrar el paso con candorosa sonrisa a los matemáticos más grandes de la Historia [2].

2. Una solución restringida del teorema de Fermat ha sido analizada estos años por catedráticos eminentes de esta misma Universidad de Oviedo y publicada

Enfrente de tantas ignorancias, señaladas y lamentadas por los hombres mismos de ciencia, está la realidad deslumbradora del progreso actual, inmensamente meritorio por lo que es, por lo que significa y también por lo que promete; inmensamente meritorio además porque cada vez nos irá revelando con más pujanza la inagotable riqueza de la obra divina; pues lo más admirable de los descubrimientos científicos no está en ellos, sino en que ellos hayan sido posibles: lo más grandioso no ha estado en la meritísima labor humana de levantar el velo, sino en que detrás del velo los Reyes Magos hayan puesto esas cosas mientras nosotros dormíamos —sin lo cual hubieran sido imposibles aquellos descubrimientos.

Por eso el progreso científico viene a ser una «re-velación» que los sabios nos van haciendo... del Creador: cuyo Ser se refleja cada día con más claridad en el espejo que ellos nos van bruñendo; y así, aun sin pretenderlo, al ahondar en la tierra nos elevan hacia el cielo.

Inútil e imposible sería hacer aquí el recuento de los principales descubrimientos de estos últimos años: sólo —por vía de ejemplo— se recordarán algunos que nos pueden servir de base para la justificación del título que se ha puesto a esta conferencia.

a) Cuando se quiebra una barra de acero, no se rompe ninguna de sus moléculas, ninguno de sus átomos. Si pudiéramos ver los del cable que sostiene al ascensor, veríamos... una nube de partículas flotantes, que están allí sin tocarse, como pequeños imanes separados entre sí por una fuerza que los repele, y al mismo tiempo clavados en su sitio por una fuerza que los atrae.

Los recientes descubrimientos de la energía nuclear han invadido la calle, pero sólo los hombres de ciencia tienen idea clara de las tremendas fuerzas atractivas que mantienen unidas entre sí las misteriosas partículas del núcleo atómico.

Si fuese posible alinearlas en forma de hilo, y luego juntar muchas hebras hasta formar un cable del espesor de un cabello invisible —de ese cabello podrían estar colgadas más de cien locomotoras, «con tal que fuese hacedero amarrarlas al extremo del hilo y anclar en alguna parte el extremo opuesto». Esta imagen nos puede dar alguna idea de las tremendas fuerzas con que se atraen entre sí los componentes del núcleo atómico: el descubrimiento de estas fuerzas y de la manera de domesticarlas constituye el hecho más grandioso de la Ciencia moderna.

b) Desde hace algunos años se sabe que todos nosotros llevamos en

---

el año pasado en la revista trimestral «Anales de la asociación española para el progreso de las ciencias». Por tratarse de un problema enormemente discutido, conviene aguardar el juicio de los especialistas en esta materia, donde fracasó Gauss, el matemático más grande de la Historia.

el cerebro una centralita eléctrica, esencial para toda clase de actividades fisiológicas; pero recientemente se ha descubierto que «al pensar» se producen en nuestro cerebro unas ondas eléctricas especiales, sumamente tenues, de sólo millonésimas de voltio. Así, con energías pequeñísimas el cerebro hace filigranas. Para aprender nosotros una lengua difícil, nuestro cerebro consume acaso menos energía que la que gastamos en dar un paseo de media hora.

Y como estas actividades eléctricas de nuestro organismo se realizan en el campo electromagnético de la Tierra —las alteraciones eléctricas de la atmósfera repercuten en nuestro cerebro y por lo mismo en nuestro estado de ánimo.

En el aire que respiramos hay siempre cierta cantidad de iones positivos y negativos en perenne movimiento y que normalmente están entremezclados en proporción adecuada; pero cuando se altera esa proporción y prevalecen los positivos, cosa que ocurre por diversas causas (v. gr. cuando se aproxima una tormenta), entonces se altera también nuestro estado de ánimo y ocurren depresiones en nuestra vida interior. Los reumáticos presienten por eso los cambios de tiempo, y en las personas afectadas de hipertensión se recrudecen las molestias.

Este sutil influjo de los iones positivos en nuestro estado de ánimo, es otro de los recientes descubrimientos de la Ciencia.

c) También se ha demostrado que ocurren al año unos dieciséis millones de tormentas; que sobre la Tierra caen cada segundo más de cien rayos; que la tensión de la descarga rebasa los mil millones de voltios; que la intensidad de la corriente en cada rayo suele ser superior a los 20.000 amperios; que el valor de la energía eléctrica derrochada en los rayos caídos sobre la Tierra en un solo año (según la tarifa actual del kilowatio) excede los 40.000 millones de pesetas: derroche providencial que mantiene constante la misteriosa carga eléctrica del planeta.

d) Desde hace mucho tiempo se sabe que la Tierra está siempre temblando, sin contar las veces que ella misma nos hace temblar a nosotros, sabios e ignorantes, reclutas y generales, incrédulos y creyentes. Todos los días, todos los momentos del día hay terremotos en todas partes, aunque las oscilaciones verticales de la mayoría de ellos no pasen de unas fracciones de milímetro.

Pero ahora se sabe también que muchos de esos microsismos registrados en tierra firme, proceden de los ciclones al golpear el mar, y en cambio no se producen cuando los ciclones golpean la tierra. Por este medio se previenen ahora las ciudades contra los ciclones que van a barrerlas muchas horas después, y ellas avisan a los barcos para que se pongan a salvo. Y cuando avanzan hacia España desde el Atlántico Norte

los primeros vientos helados cabalgando sobre el mar, nuestros aparatos registradores de terremotos imperceptibles se estremecen con 48 horas de anticipación y así con esa anticipación se puede pronosticar con seguridad el cambio de tiempo.

e) Para cierta clase de investigaciones físicas de altísima precisión se han construído espejitos giratorios sin ejes materiales y que giran suspendidos magnéticamente en el vacío con la inconcebible velocidad de 800.000 revoluciones por segundo: si cada segundo dieran una solamente, para dar las ochocientas mil necesitarían más de nueve días. Aquella velocidad exorbitante engendra fuerzas centrífugas quinientos millones de veces superiores a la gravedad terrestre: atraído con esas fuerzas, un hombre de 70 kilos pesaría 35 millones de toneladas.

f) También estos últimos años se ha descubierto que todos los hombres al morir dejan en herencia para miles de generaciones humanas un reloj indicador de la época en que ocurrió el fallecimiento.—La complicada construcción estadística de estos relojes está en relación con los doce trillones de rayos cósmicos que cada segundo están cayendo sobre la Tierra; y con la cantidad de anhídrido carbónico de la atmósfera; y con la cantidad de carbono radiactivo que cada segundo se forma en ella; y con el número de átomos de aquel isótopo asimilado por las plantas; y con el hecho de que una cantidad cualquiera de él se reduce a la mitad indefectiblemente en 5.720 años.

La técnica de la datación radiocarbónica, cada día más perfeccionada, es ya prodigiosa, pues logra medir las cantidades pequeñísimas del carbono-catorce contenido en cada gramo de material orgánico: baste decir que, de todos los átomos de ese carbono radiactivo contenidos en dicho gramo, cada minuto estallan quince solamente al ocurrir la muerte; y de ahí se infiere que si en un gramo de momia estallan hoy, v. gr. sólo siete, ello es señal de que el titular de la momia murió hace más de cincuenta siglos.

g) Todo el mundo sabía que en los Polos hace siempre más frío que en el Ecuador; pero ahora se ha descubierto que eso no es cierto en la estratosfera a 35 kilómetros del suelo, pues a esa altura hace más frío en el Ecuador que en los Polos.

Se ha descubierto además un hecho inesperado: que a 10 kms. del suelo la temperatura es siberiana (hasta 60 grados bajo cero); pero a los 40 kms. se hace abrasadora llegando a 80 grados, y entre los 50 y los 80 kms. pasa de 120. Subiendo más vuelve a ser frigidísima, y al llegar al borde de la atmósfera desciende el termómetro hasta 100 grados bajo cero.

Ya no hay que extrañarse de nada, pues también se han visto desde el Ecuador verdaderas auroras boreales; también se pulimentan ahora los diamantes con esferas giratorias más blandas que ellos; y el remedio de la feroz anemia perniciosa abunda en el fango de las alcantarillas y cloacas: ahí precisamente, en los desechos putrefactos de la muerte, es donde abunda ese precioso salvavidas de los hombres, la *Vitamina-B-Doce,* recientemente aislada en forma de bellísimos cristales rojos, constituídos por las únicas moléculas orgánicas hasta ahora conocidas que tienen en su centro un átomo de cobalto.

h) Ya se han hecho populares las asombrosas fotografías telescópicas de nuestra Vía Láctea, a cuya provincia celeste pertenecen todas las estrellas de nuestro cielo estrellado, incluído el Sol.

Consta esta galaxia de unos 150.000 millones de «estrellitas», muchas de las cuales son 10.000 veces mayores que el Sol. Hace poco se ha descubierto la más grande de ellas: es el Alfa de Hércules, cuya luz invierte doce siglos en llegar a la Tierra, y su diámetro es 200.000 veces el del Sol. Esto quiere decir que la tal «estrellita» no cabría entre el Sol y la Tierra, aunque la distancia entre el Sol y la Tierra se hiciese mil veces más grande de lo que es.

Nuestro «Hermano Sol» está cerca del borde de la Vía Láctea: si estuviese en el centro, donde la densidad estelar es incomparablemente mayor, el conjunto de estrellas de aquel cielo nocturno nos daría más claridad que quinientas Lunas llenas.

La Vía Láctea está girando como una rueda en torno de un grupo central compuesto de 2.000 millones de soles, y en dar una vuelta invierte la friolera de 200 millones de años. Pero la rueda es grande; en recorrer su diámetro emplearía la luz más de mil siglos.

Y sin embargo todo esto es pequeño en comparación de los últimos descubrimientos acerca de la majestad del Universo. En todas direcciones y sentidos, a distancias de millones de años-luz, se han registrado ya más de *mil millones* de galaxias grandiosas como nuestra provinciana Vía Láctea. Esto quiere decir que detrás de la Luna llena se ocultan siempre millonadas de cielos estrellados como el nuestro...

Pasa ya de *100.000 trillones* el número de soles del Universo registrables con nuestros actuales instrumentos: cien mil trillones es el número de cuadraditos de doscientas superficies esféricas *milimetradas* tan grandes como la Tierra.

Los *mil millones* de galaxias se están alejando de nosotros en todos sentidos, como trozos de metralla en una explosión universal violentísima, pues se alejan con velocidades de 60.000 kilómetros por segundo y mucho más, siendo el centro de gravedad del Universo lo único que permanece inmutable.

Pero la gran sorpresa de última hora nos la traen los novísimos radiotelescopios, que han localizado ya en los confines del Universo, más allá de las Nebulosas Espirales, dos mil emisoras clandestinas, algunas de las cuales nos están enviando sus programas de radio en ondas de 370 centímetros, ondas que llegan ahora a nosotros después de un viaje que ha durado ¡SETENTA MILLONES DE SIGLOS!...

Ante estos hechos pierden interés muchos de los demás adelantos de nuestra Ciencia casera, aun siendo verdad que en la Ciencia, en la Historia y en la Vida, las cosas grandes dependen de muchas cosas pequeñas.

Pondremos fin en seguida a esta Primera Parte con otros pocos ejemplos del progreso actual y futuro.

Ya hemos logrado transmitir a la vez por un solo hilo más de 2.500 conversaciones telefónicas mediante frecuencias eléctricas diversas, que caminan juntas sin confundirse ni pisarse, como las ondas acústicas de un concierto en la maravilla invisible del ambiente.

Hemos descubierto millares de plásticos de innumerables aplicaciones diferentes en todos los ramos de la construcción y del comercio.

Hemos averiguado que todo el Universo ha sido construído con unas cien clases de átomos, los cuales adoptan unas mil formas isotópicas de sorprendentes aplicaciones a la medicina, a la física, a la química, a la agricultura y a la cronología de los sucesos históricos, prehistóricos, vegetales y geológicos. Y por eso sabemos ahora que hace unos cien millones de años, al Sur de los actuales Estados Unidos, el clima era más frío que el del Norte de Europa.

Con los nuevos cronómetros del cuarzo vibrante se ha descubierto que jamás tienen la misma duración las horas, minutos y segundos de nuestros péndulos y relojes; pues la duración del día experimenta fluctuaciones periódicas de más o menos cuatro milésimas del segundo oficial. Ello nos inducirá a saber si la Tierra se está acercando o alejando al Sol, y si la Luna se está acercando o alejando de la Tierra.

Se están ideando nuevos recursos para radiografiar (por decirlo así) las entrañas de nuestro planeta, con el fin de descubrir su secular secreto y extraer sus tesoros: tesoros en conserva, amorosamente guardados para las nuevas generaciones por el Instituto de Previsión de la Providencia.

Hace 50 años no había aviones, y ahora la aviación civil transporta anualmente más de 50 millones de viajeros, y la aviación militar construye aviones de cuatrocientos millones de pesetas. Dentro de poco los habrá de mil toneladas, pero tales que aterrizarán lentamente por la vertical como los ascensores, posándose en tierra con la suavidad y silencio de la gaviota, sin despertar a los viajeros.

Se han fabricado ya proyectiles que buscan el blanco huidizo y llevan además un ojo televisor que transmite la imagen de la futura víctima a la pantalla del avión invisible que los ha disparado: el aviador no

los ve, pero va en la pantalla lo que sus proyectiles están a punto de hacer y deshacer en el blanco.

Tenemos también microscopios electrónicos de infinitas aplicaciones, y de tal potencia que si fuese posible aplicarlos a un hombre de 170 cm. de talla, la imagen del buen señor tendría de longitud más de quinientos kilómetros.

Hemos construído calculadoras electrónicas que realizan en pocas horas el trabajo mental de cien ingenieros en un año. La Central Meteorológica de los Estados Unidos posee una calculadora que efectúa en una hora 30 millones de operaciones, permitiendo así pronosticar el tiempo con 36 horas de anticipación. Y la famosa ENIAC en unas 70 horas calculó el número «pi» con 2.035 cifras decimales: ha costado treinta millones de pesetas, pesa 30 toneladas, consta de 18.000 válculas electrónicas, tiene 4.000 clavijas de conexiones eléctricas y 300 kms. de circuitos, la manejan 20 especialistas y en su interior pueden maniobrar 70 personas.

Con el moderno «Rayo Electrónico» que vulgarizaron los fotógrafos con el nombre comercial de «Photo-flash» se obtienen destellos que nos iluminan durante dos millonésimas de segundo; y como en ese tiempo tan corto los desplazamientos ordinarios resultan imperceptibles, la bala misma de fusil saliendo del cañón parece que está quieta, y por eso se la puede retratar fácilmente, con tal que la luz del destello sea adecuada: la intensidad de un destello en los aparatos científicos equivale a la de 60.000 bombillas eléctricas de 100 vatios: ¡destello tolerable por lo breve, pero que nos dejaría ciegos en el acto si durase un segundo!

El cine tiene 60 años de edad. Se estrenó públicamente en un sótano de París como una inocentada el día 28 de diciembre de 1895. La taquilla recaudó 35 francos. Hoy es el negocio más fabuloso de la Tierra, a pesar de la televisión en su actual fase de crisálida con sus 30 millones de receptores domésticos.

En un porvenir no lejano, el cine, la televisión y los registradores del sonido, en conjunción afortunada, desterrarán la correspondencia actual de los correos. Las cartas serán pequeños carretes que llevarán al destinatario la voz, las imágenes, los movimientos, las emociones, los perfumes y el aliento del alma. Y en ulteriores avances será factible la televisión individual que permita el diálogo con la presencia individual de ambos interlocutores y en forma secreta, dejando además grabada la conversación y las imágenes.

Este mismo año lanzaremos al espacio nuestros primeros microsatélites, cargados de instrumentos electrónicos: microsatélites que irán cantando por el espacio para decirnos en todo momento por dónde van y lo que ven. Y luego irán otros mayores, que regresarán enriquecidos con numerosos documentos gráficos y fotográficos, de carácter popular y científico, sobre las condiciones de la aduana atmosférica; sobre los campos

electro-magnéticos terrestre, solar y lunar; sobre la faz invisible de la Luna; y sobre la posibilidad física y económica de ir allá y regresar, *en los alrededores del siglo treinta.*

Se avanza lentamente hacia el dominio y curación de las enfermedades mentales, que son más numerosas e insidiosas que todas las restantes. Se avanza lentamente hacia el colosal «Instituto Internacional de Previsión Sanitaria», para descubrir y atajar en los umbrales mismos de la niñez las raíces de las enfermedades larvadas que ahora solamente se hacen visibles en el adulto; pues en el porvenir la Medicina no será principalmente la Ciencia de curar las enfermedades, sino la Ciencia de evitarlas. Con ello se llegará a la disminución progresiva de la mortalidad anual y al prolongamiento creciente de la fase juvenil y de plena madurez, hasta edades cada vez más avanzadas, que podrán llegar a los trescientos años sin envejecimiento: cosa que para los varones será muy agradable, y para las señoras habrá de ser un ensueño.

SEGUNDA PARTE

Pero todas estas cosas y otras, mil veces más grandiosas, eran muy sabidas hace dos mil años por un chiquillo pobre, nacido en esa playa mediterránea de Arabia, que llamamos Palestina.

Por encima de todas las noticias de prensa, por encima de todos los progresos, por encima de los inventos más sensacionales y por encima de las catástrofes nucleares que a todos nos amenazan —hay actualmente en el Mundo un hecho de apremiante actualidad, en el cual apenas nadie repara, con ser todavía más meditable que el hecho mismo de haber venido Cristo a la Tierra: es el hecho de que nosotros los hombres hemos intentado aniquilarlo; y aun ahora, más de quinientos millones de cristianos de Cristo piensan menos en El y en el trato que le hemos dado, que en los azares de un balón, los viajes a la Luna o los canales de Marte.

Pero que conste que no vengo a echaros un sermón. Os lo he prometido al principio. Ello sería abusar de la buena fe con que habéis acudido a este acto. No voy a dirigirme a un público de iglesia, ni a un público de taquilla, ni siquiera a un público... Tenéis que imaginaros que voy a conversar con cada uno de vosotros en particular, de alma a alma, sin la tiesura y empaque de tanta conferencia. Porque lo importante no está en que el orador encienda una luz para que los demás le vean, sino para que vean. El faro no ha de lucir para lucirse, y los que tienen sed no quieren discursos acerca del agua, sino agua. Por mi parte debo corresponder de alguna manera a la cultísima atención que me habéis prestado en las conferencias anteriores. Mi correspondencia a ese obsequio va a consistir en encender ahora una pequeña antorcha que ilumine ante vosotros el

diamante más bello de la joyería de DIOS. En íntima relación con lo dicho en la Primera Parte, vamos a examinar «el caso más desconcertante de la Historia».

Pero antes de entrar de lleno en materia, tengo que entrar en espíritu, y precisamente en vuestro espíritu. Vosotros sois en el Mundo actual unos seres privilegiados si os gusta pensar. La mayor parte de los hombres padecen fotofobia de luz interior. Por eso el cine es el negocio más fabuloso, porque atrae con fuerza irresistible a los niños de toda edad: es decir, a las personas que gozan con ver y no gozan con pensar.

Trasladémonos unos instantes al año 1857: con ocasión de un Congreso Internacional de Ciencias, un personaje desconocido logra dar una conferencia ante los sabios más destacados de treinta naciones, numerosas personas cultas de ambos sexos y algunos jovencitos de aquellas familias selectas. La conferencia se rotula: «*Un nuevo instrumento científico capaz de producir hasta el siglo final de la Historia los negocios más fabulosos de la Tierra*».

El oscuro personaje, vestido de negro, con voz suave y actitud modesta, comienza a exponer friamente los fundamentos físicos y matemáticos de todos los problemas relacionados con un proyecto suyo, totalmente inaudito.

Mientras él va hablando, nosotros observamos la frialdad siberiana de aquellos oyentes. Una señora dice al oído de otra: —Esto es una tabarra. Un joven escolar: —¡Vaya rollo! Varios hombres de ciencia: —¡Poco serio: total, un juguete sin trascendencia...

Al cabo de media hora el conferenciante interrumpe bruscamente la exposición, y para que nadie se levante exclama con fuerza: —Señores, por favor, ¡un momento!

Pero en aquel preciso instante ocurre una cosa de asombro: rompientes de claridad iluminan súbitamente el teatro. Era la nueva luz eléctrica hasta entonces jamás soñada. El revuelo es enorme. Entre tanto los empleados van extinguiendo los mecheros de gas. Y en seguida, en pleno alboroto, ¡un apagón!

Aprovechándose de aquella oscuridad, desaparece el conferenciante. Del fondo del escenario sale un rumor de cortinas que se descorren y que ocultaban una pantalla blanca. De repente se ilumina la pantalla. En toda la sala reinaba emoción de magia. Y luego, el pasmo: sin previo aviso, en forma inesperada, comienza a rodarse la primera película de la Historia. Al principio muda. Poco a poco se va cromatizando. Y después, en plenitud de perfección, una orgía de voces, luces y sonidos.

En sucesión antológica de cuadros, los trozos más bellos de la vida real: el oleaje del mar enfurecido, el estruendo de las cascadas, algo así como las cumbres artísticas de «Vuelan mis canciones» y «Loca por la música»...

Mientras el público contempla aquel milagro en la pantalla, nos-

otros contemplamos al público, que a veces es un milagro también: ¡cómo ha cambiado de actitud de repente al pasar de la idea a la imagen!: los sabios, con los ojos tensos y las mandíbulas apretadas en traumatismo interior; las damas, en éxtasis de encanto; la chiquillería, hipnotizada, en pie, casi sin tocar el suelo, con los puños cerrados y los codos algo apartados del cuerpo...

¡Así, hora y media, en tremenda tensión, sin cansancio!

Esa es justamente la diferencia que hay entre una explicación teórica y unos hechos sensibles. Es la misma que hay entre la descripción del agua, y el agua; entre la idea de color infundida al ciego, y lo que él ve al conseguir la vista; entre la explicación de lo que es quemadura, y la vivencia de una sola; entre un discurso acerca del Cielo, y la posesión del Cielo; entre las ciencias filosóficas o teológicas acerca de DIOS, y la visión directa e inmediata del Ser de DIOS.

Entonces ya tengo ahora cierto derecho a suponer por vuestro honor que no os habéis de cansar mientras vayáis escuchando la exposición teórica de una película acerca de Jesucristo: el rodaje lo presenciaremos todos dentro de poco con otra luz, en infinita tensión y soltura de almas desencadenadas.

No olvidéis que se trata de un hombre de carne y hueso como nosotros, pero que trae en la frente la etiqueta de un destino imperial: la etiqueta de SALVADOR DEL MUNDO, que es la más comprometedora de cuantas puede ostentar un hombre.

Pues bien: ese hombre comienza por aparecer sobre la Tierra en el momento menos oportuno en orden a la difusión de su doctrina inaudita. Aparece cuando no existen aún nuestros formidables recursos de comunicación y propaganda.

Todavía no hay en Europa redes densas de carreteras. No hay cuerpos civiles de correo nacional e internacional. Los territorios distantes entre sí están aún prácticamente incomunicados. No hay trenes, no hay motos, no hay autos, ni vapores, ni aviones... Todavía no se conoce el telégrafo, ni el teléfono, ni la televisión, ni la radio. Todavía no hay imprentas, ni periódicos, ni cámaras fotográficas. Apenas existe el papel. No hay petróleo, ni alumbrado eléctrico, ni microscopios, ni telescopios, ni dinamita, ni pólvora.

Claro está que hubiera sido de mayor eficacia disponer entonces de estos recursos para esparcir con rapidez por el Mundo la nueva cultura con las semillas de la civilización salvadora. Pero no había nada de eso. Humanamente hablando, DIOS eligió el peor momento para enviar al Mundo el Salvador del Mundo.

Pero es que aun ahora sería de enorme utilidad para nosotros poder contemplar auténticos documentales cinemáticos de aquel hombre *de*

realísima naturaleza humana desprovista de personalidad humana, correspondientes a las diversas fases de su vida terrena: el NO-DO de las escenas de Belén, sin la rigidez congelada de nuestros «Nacimientos» navideños; el opulento y policromo desfile de los «Magos» por las calles de Jerusalem, desconocedora de su acontecimiento histórico más nuclear y trascendente; la audiencia de los astrólogos en el alcázar de aquel Herodes desconcertado e imbécil; la llegada a Belén por la indicación de una estrella que no podía estar muy alta para señalar con precisión una choza; la sorpresa, el recato y candor de la madre, aldeanita de 15 años completamente «inmaculada» pero sin los atavíos de nuestras «Inmaculadas»; la ofrenda a los pies de un Niño pobre, de mirada infinita y que a pesar de aquellas apariencias estaba moviendo el Sol y las estrellas; el drama nocturno de la huída a Egipto como si el ángel que daba el aviso no tuviese poder de fulminar a un tirano; los mil cuadros y episodios familiares de una vida oscura de treinta años en Nazareth... Nos gustaría presenciar ahora un NO-DO auténtico de la Sabiduría Infinita disfrazada de carpintero cuando José tenía treinta años, María veinte y Jesús era un chiquillo de unos siete: ¡preciosos cuadros fugaces que no veremos jamás en ningún museo de la Tierra!... ¡Con lo emocionante que sería para las madres jóvenes de todos los tiempos presenciar en cine real la angustia de la Virgen cuando perdió al pequeño, y poco después aquellos sollozos asfixiantes de felicidad al encontrarlo!...

Cuando María tenía catorce años, hecha ya sagrario de DIOS a raíz de la embajada del ángel, descendió desde el norte de Palestina hasta un caserío oculto en una montaña situada entre el Mediterráneo y Jerusalem para visitar a su prima que dentro de tres meses iba a ser madre del Bautista; y en aquella soledad, correspondiendo al saludo de entrada, dice la niña a Isabel: —«De ahora en adelante me aclamarán dichosa todas las generaciones»...: aquellas palabras, pronunciadas en arameo por una niña pobre en la soledad de una montaña desierta, pero milagrosamente recogidas en película de cine sonoro, ¡qué efecto nos producirían ahora a nosotros que sabemos cómo se viene cumpliendo la profecía a lo largo de veinte siglos cuando millones de personas de todas las naciones dicen día y noche en más de trescientas lenguas diferentes: ¡BENDITA TÚ ERES ENTRE TODAS LAS MUJERES!...

¡Y cómo nos gustaría presenciar el NO-DO del Sermón de la Montaña, y el documental auténtico de la multiplicación de los panes, con los demás episodios de la narración evangélica, cuya historicidad sería a la vez más evidente en presencia de tales documentos!

Permitidme aún otro ejemplo más detallado que vosotros iréis «guionando» y proyectando con música de fondo en vuestra propia pantalla interior.

La cosa ocurre al norte de Palestina, a orillas de un lago que dista del Mediterráneo menos de 50 kilómetros y que tiene 20 de longitud y 12 de anchura: su nivel está unos 200 metros más bajo que el nivel del mar. Se llamaba antiguamente lago de Gennesareth, y después lago de Galilea o Tiberíades, que fluye por el Jordán hacia otro lago llamado Mar Muerto, cuyo fondo, casi a 800 metros bajo el nivel del Mediterráneo, es el pozo natural más profundo de todos los Continentes.

El mar de Tiberíades era el mar de los Apóstoles pescadores. En la orilla que mira a España está situada la ciudad alegre y luminosa de Cafarnaún, que en tiempo de Jesús tenía una Sinagoga frecuentada por el Maestro y cuyas ruinas han sido descubiertas recientemente. El Archisinagogo era por entonces un hebreo llamado Jairo, y tenía sólo una hija de doce años. La madre de la niña podría tener alrededor de veinticinco años, pues las chicas se casaban por aquel tiempo entre los doce y los quince de edad.

Jesús acababa de hacer algunos milagros de singular resonancia en la orilla opuesta. La fama de ello llegó en seguida a Cafarnaún, que al saber que Jesús regresaba embarcado, acudió en masa a la playa con toda la gente de los contornos.

Al atracar la lancha, el recibimiento fué apoteósico; hasta tal punto que el oleaje incontenible de la multitud aplastaba casi al Maestro.

Entre aquella muchedumbre entusiasmada había una mujer descolorida que rezaba en secreto con ansiedad inmensa. Desangrada en largos años de enfermedad incurable y consumidos por ello casi todos sus bienes, decía entre sí: —«Si lograra tocar el ruedo de su túnica, de fijo también yo sanaría».

Pero entonces, en aquel preciso instante ocurre otra cosa completamente inesperada: a través del oleaje humano se viene abriendo paso hacia Jesús el conocido Jairo. Trae el semblante transido de dolor y terriblemente demudado.

Aprovechando el surco humano abierto por él, se cuela la enferma a viva fuerza hasta alcanzar la primera fila detrás del Maestro.

Jairo avanza dos pasos más y cae de hinojos ante Jesús. La comitiva se detiene. Algo palpita locamente a espaldas de Cristo, pero él mira a Jairo, que con ansiedad infinita exclama: —¡Ven pronto conmigo, que mi hijita está agonizando! ¡Ven y pon esas manos!...

Quiébrase la frase: el resto se extiende como una ola por el rostro del padre. Jesús se contagia y dice: —Vamos allá.

La gente, que oye aquello, experimenta el calambre de lo sobrenatural: ¡va a pasar algo!...

Pónese otra vez en movimiento la comitiva. Y entonces, aquella mujer, aprovechando la confusión del momento y venciendo la ola que ya la arrancaba de allí, agarra y suelta la orla posterior del manto de Jesús.

¡Ni que hubiera tocado un cable de alta tensión!: ¡tremenda sacudida interior, y en seguida una sensación rara en todo el cuerpo! ¡Se siente curada!

Pero Jesús se vuelve de repente, y sin mirar a nadie exclama con dureza: —¿Quién me ha tocado?

Nadie sabe aún que ha sido ella, nadie se ha dado cuenta de nada, pero ella entonces se ve perdida y se queda anonadada.

Pedro dice al Maestro: —Te están aplastando todos y preguntas quién te ha tocado: ¡qué cosas tienes!

Jesús replica: —No hombre, no; no es eso; sino que alguien me ha tocado de un modo extraño, pues he sentido salir de mí una fuerza poderosa.

La mujer, creyéndose culpable, cae temblando ante los pies del Maestro. Y entonces Jesús, mirándola con inmensa dulzura le dice: —Anda, hija, vete en paz, pues tu fe te ha sanado.

Esto produce en el acto un tremendo revuelo. Se forma un torbellino imponente en torno de Jesús y de la mujer curada, pues todo el mundo quiere verla y van a estrujarla.

Ella ríe y llora a la vez, sín poder pronunciar palabra... Hay que haber presenciado un milagro en Lourdes para imaginar aquel frenesí, aquel delirio de la multitud que parece una llamarada: es posible engañarse, pero es imposible mentir en aquellos momentos.

Entre tanto Jairo está en ascuas. Aquella detención de hora y media o dos horas puede ser fatal para él.

Puesta de nuevo en marcha la comitiva, ya respiraba Jairo, cuando advierte que alguien pugna desde lejos por abrirse paso hacia él. Le están haciendo señas. Ya lo reconoce. Es un familiar. Cuando se pueden oír, éste le grita: —¡No molestes más al Maestro!: tu hija ha muerto.

Imaginad vosotros el rostro del padre... Está en todo Jesús, y volviéndose hacia Jairo le dice a media voz: —No le hagas caso: cree y será salva.

Por fin llegan a la casa de Jairo. Habían pasado varias horas desde la muerte de la niña. El gentío se extiende ante la fachada y se agolpa ante la puerta.

A duras penas logran entrar Jesús y Jairo. Jesús se vuelve hacia los discípulos y les manda quedarse fuera. A Pedro dice: —Entra tú con Santiago y Juan. Luego les ordena: —Echad toda esa gente fuera de casa.

Van saliendo los testigos que habían visto a la niña muerta y aguardan fuera mezclados con los otros Apóstoles.

Despejada la casa, se dirigen todos a la habitación de la hija. El padre se estremece al verla. Ya estaba amortajada, vestida de blanco, ceñidas las sienes con una guirnalda de flores... Estaba preciosa y sonriente. ¿Era

la novia de la Muerte o de la Vida?... A sus pies arrodillada sollozaba la madre, que todavía no se había dado cuenta de la presencia de Jesús.

Con sencillez y seriedad imponente acércase Jesús a la niña, y tomándola por la mano le dice en arameo: —Talitha, kumi.

¡Dos palabras nada más!: «Niñita, levántate».

La niña, con dulzura, sin sobresalto, como quien despierta, abre los ojos... Todavía no se da cuenta de lo que pasa. Sólo siente sobre sí como caricia del Cielo la mirada de Jesús que la ilumina por dentro y le hace comprender que resucitarla ha sido más que besarla...

Al punto llena de vida se incorpora. El padre y la madre, atónitos, la estrechan a la vez con abrazo interminable...

Jesús aguarda. Y luego dice: —Traedle algo de comer.

Idas y venidas presurosas de las sirvientas por la casa, hipnotizadas, electrizadas, nerviosas... Pedro, Santiago y Juan: mudos, tensos, y en lo más íntimo del ser «orgullosos de su destino».

Mientras la niña come, llega a su oído el creciente fragor de fuera. Jesús dice a los presentes: —De esto, ¡ni palabra! ¡Secreto absoluto!

Pero la noticia ya estaba en la calle: nadie sabe cómo ni por dónde. La emoción es tan enorme, que se desborda por encima de todos los mandatos.

Jesús busca salida con los suyos por una puerta falsa.

Pero la niña quiere ver la gente, quiere saber qué pasa fuera. Y así como estaba, todavía con flores en la frente, se asoma a la ventana.

La muchedumbre al verla enloquece y estalla en gritos y lágrimas...

El milagro más grande de Jesús fué entonces salir con vida de aquella hoguera oriental de emociones delirantes.

... ...

Señores: Suponed vosotros ahora que se hubiese filmado entonces un documental de todo aquéllo: ¿qué duda hay que sería de enorme eficacia para creer más fácilmente en Jesús y en la verdad de su Iglesia?... Nuestra fe, ciertamente, no tendría tanto mérito, pero su difusión hubiera sido más rápida. ¡Y nada digamos del NO-DO de la Pasión, que eclipsaría para siempre los desfiles procesionales de Sevilla y de Málaga!...

Pero Jesús se adelantó veinte siglos a los grandes descubrimientos de la Ciencia. Humanamente hablando, Dios eligió el momento más desfavorable para venir a la Tierra; como si quisiera darnos a entender que la Sabiduría Infinita es omnipotente sin los recursos de la sabiduría humana. En el nuevo Mundo de la fe, todo iba a ser desconcertante y prodigioso.

Porque no sólo se elige el momento peor para venir a la Tierra, sino que además se elige en la Tierra un país menor que Galicia, esclavizado además por entonces al Imperio Romano, y calificado por Tácito de «colonia despreciable, integrada por un miserable rebaño de esclavos».

¡Como si no fuese mejor que el Salvador del Mundo apareciese como un Sol en el centro cultural del Mundo, en Atenas, en Alejandría o en Roma! ¡Y no en aquella playa de Arabia, cercada de desiertos, llamada Palestina!... O al menos que se hubiese presentado en Jerusalem, que después de todo era una ciudad milenaria, edificada por los reyes de que Jesús descendía...

Pues ¡ni eso siquiera!: nace de paso en una aldea y vive luego en otra cercana a la frontera norte y casi desconocida en su misma nación.

Un hombre que trae en la frente el anuncio luminoso de SALVADOR DEL MUNDO, ¡encerrado durante treinta años en una aldea, sin estudios de ninguna clase, sin prepararse para alternar con los grandes filósofos, literatos, políticos y juristas de su tiempo, cuyas doctrinas y errores venía a pulverizar!

En su voluntaria clausura de Nazareth, no sólo esquiva el trato de todos los sabios extranjeros, no sólo vive totalmente alejado de los propios Doctores de Israel, sino que se pone a labrar la tierra, a barrer la casa, a ir por agua, a lavar la ropa, a ir de compras, a hacer recados, a fregar los enseres de la cocina, a partir la leña, a cortar la hierba, a trabajar de albañil y a trabajar de carpintero de ínfima categoría —escondiendo siempre no sólo la inmensidad de su Ciencia, sino también aquellas pequeñas muestras de más saber que proyectan sombra sobre los demás y son ocasión de envidia, odiosidad y distancia entre los hombres. ¡Con lo difícil que a nosotros se nos hace ocultar «aun lo poco que sabemos»! ¡y la maña que nos damos para disimular nuestra ignorancia!...

Aquí todo es raro, insólito, desconcertante: un plan divino de hacer todo al revés de los hombres.

Después de esa «preparación» disparatada de treinta años nos encontramos con un desatino todavía mayor. Porque, en resumidas cuentas, ese Jesús disfrazado de ignorante, era en realidad el sabio más grande de la Historia y podía en todo momento echar mano de su riqueza interior y de la inmensidad de su ciencia. Pero ahora resulta que no es él quien se va a lanzar a la conquista de Europa, de Africa y de Asia, sino que quiere realizarlo por medio de otros. Y entonces ya no elige sabios disfrazados de ignorantes, sino que elige auténticos ignorantes: unos cuantos pescadores sin escuela.

¡A ver! ¿Dónde está aquí la prudencia?... Porque aquel Jesús sabía mejor que nosotros a qué mundo los mandaba. No todo era barbarie. Ya habían brillado en Grecia los pensadores, los artistas y los sabios más grandes de la Historia: Homero, Pericles, Eurípides, Ésquilo, Sófocles, Demóstenes, Herodoto, Pitágoras, Arquímedes, Sócrates, Platón, Aristóteles... Y bien a la vista estaban las sublimes esculturas de Fidias, la Venus de Milo y el milagro arquitectónico del Partenón, cuya belleza no ha podido

ser superada en veinticinco siglos de progreso... Bien a la vista estaba la grandeza de Roma, vencedora para entonces de todos los pueblos de la Tierra, creadora del Derecho Romano, inspiradora del futuro estilo románico y poseedora de aquellos prodigios de elocuencia, de poesía y de poder, que se llamaron Cicerón, Horacio, Virgilio y César...

Contra esa barrera del sonido evangélico van a ser lanzados unos pobres pescadores, ignorantes e inermes, que han de presentarse a los reyes con las credenciales de un judío crucificado y con un mensaje de locura y de escándalo...

Humanamente hablando ¿podría tener éxito una empresa tan espantosamente temeraria?... Y ¡claro está!: ocurrió lo que tenía que ocurrir. Aquellos pobres emisarios se estrellaron contra la barrera del sonido y quedaron aplastados.

Pero su voz pasó por encima de la barrera, se esparció por la atmósfera como nube radiactiva, produjo en el cielo de Europa extasiantes auroras boreales, cambió poco a poco la mentalidad de Occidente, domesticó a los pueblos bárbaros, barrió la esclavitud de la persona humana, dignificó a la mujer, consagró el matrimonio, dió alas al amor, hizo surgir de la tierra ensangrentada una floración asombrosa: flores de santidad y de heroísmo, flores de ciencia, de filosofía y de arte; y en plena Edad Media esas flores de piedra preciosa que llamamos catedrales.

¿No es esto desconcertante?...

Pero volvamos a Jesús. Es evidente que el cúmulo de dificultades que él no quiso evitar, hubieran quedado brillantemente compensadas y superadas, si al menos hubiese aprovechado la soledad de Nazareth para escribir un libro de mil páginas en que quedasen consignados todos los conocimientos de nuestra Ciencia actual, y otros ahora insospechados e incomparablemente mayores.

Para ello naturalmente le hubiera bastado un trienio sin necesidad de milagros, puesto que el entendimiento humano de Cristo poseía desde el principio todas las Ciencias: todo cuanto habían de ir descubriendo los hombres hasta el fin de los siglos, pero sin errores, sin imperfecciones, sin rodeos.

La Ciencia habría seguido otros caminos. Los problemas que tiene hoy planteados serían enfocados de otra manera. Nada de «ortikones» para la televisión. Las cuatro ramas de nuestra actual matemática arrancarían de un tronco de unidad prodigiosa, y el árbol entero sería transparente como si fuese de cristal iluminado. Acaso entonces nuestras invenciones logarítmicas y las maniobras del álgebra moderna carecerían de interés e importancia; tendríamos otros medios de integración mucho mejores, y las posibles soluciones generales de las ecuaciones superiores al grado cuarto nos parecerían un relámpago genialísimo de inmensa belleza. En Física acaso apareciese con doble polaridad el campo gravita-

torio, siendo el polo negativo mil veces más interesante que todos nuestros descubrimientos nucleares. Las profundidades del átomo serían de una vez iluminadas, mostrándonos millones de cosas que están allí y que ahora ni siquiera sospechamos. Conoceríamos ya las oscuras leyes meteorológicas, lo cual nos permitiría ahora hacer pronósticos del tiempo con varios meses de anticipación. Conoceríamos también la manera eficaz de producir o alejar las lluvias, dominar los climas, predecir los terremotos y domesticar los ciclones y tormentas. Se nos darían los medios de preservarnos o librarnos de todas las enfermedades, sin excluir el sarcasmo de nuestros actuales resfriados. Se aclararían para siempre los misterios del mundo vegetal y animal. Se explicaría el modo práctico de evitar las guerras y toda clase de conflictos sociales, políticos y económicos. Se echarían las bases de una nueva, fácil y riquísima lengua universal. Se nos haría comprensible el problema del ser y del entender. Quedarían al aire las ruedas de la vida inconsciente y los engranajes de la Física con la Metafísica, de la materia con el espíritu y de la actividad creada con la actividad creadora... Todo ello condensado en un librito de mil páginas con los radiantes destellos de joyería iluminada. Y el libro podría estar listo al cumplir Jesús quince años, y así le quedaban otros quince para difundir la obra y otros tres para apostolado.

Claro está que semejante librito habría de dar a aquel joven un crédito inmenso y una gloria mayor que millares de premios Nóbel; y entonces se abrirían de par en par las puertas del Mundo al Salvador del Mundo. Ante el autor prodigioso tendrían que descubrirse los sabios de toda la Tierra y de todos los siglos. Jesús sería el Maestro indiscutible de todas las naciones. La pesada y rechinante carroza del Evangelio avanzaría suavemente sobre los rieles de oro del progreso material derivado del libro. Y ello no le hubiera costado a Cristo gran cosa: desde luego no le hubiera costado tanto como vivir y morir de aquel modo.

En tal caso Jesús ya no tendría nada de desconcertante para la sabiduría humana. Ni al nacer en tal época se adelantaba él veinte siglos a la Ciencia de ahora, sino que hacía adelantar a la Ciencia cien mil siglos.

... ...

Sin embargo, la hipótesis que tan alegremente hemos hecho tropezaría luego con un muro infranqueable. Y es que el libro no tendría lectores por el momento.

Entregar aquel escrito al Mundo de entonces, hubiera sido como regalar a Noé después del diluvio las partituras de Wágner, las Tablas de logarítmos y un aparato de Radio. Ni en Alejandría, ni en Atenas, ni en Roma había hombres preparados para asimilar en pocos años una píldora tan condensada.

Porque la Sociedad humana no puede ascender de repente. Toda

ascensión es laboriosa. Toda evolución exige siglos. En este Mundo no se pueden hacer las cosas con velocidades arbitrarias. Acelerar una canción es destruir su melodía. Ni el embrión humano, ni el embrión social pueden llegar a su pleno desarrollo en forma espectacular y explosiva. La encina no crece bien si no crece despacio, y el vino requiere años para convertirse en oro de vino añejo.

Aquel muchachito amable de Nazareth sabía mejor que nosotros que un libro, por maravilloso que sea, es totalmente inútil si al publicarse excede la comprensión de su época: tan inútil como un testamento escrito en clave secreta.

¿Qué iban a hacer con aquellas sublimes ecuaciones de Cristo unos hombres que ni siquiera tenían nociones del análisis? ¿Cómo iban a asimilarse aquello de tal manera que en poco tiempo pudiesen dominar los complejísimos e innumerables problemas de la técnica moderna, sin lo cual el libro no compensaría las dificultades de la época en orden a la difusión del Evangelio?...

Con el libro de Jesús a la vista aquellos hombres tendrían que comenzar por hacer un plan de estudios, crear centenares de escuelas, colegios y universidades; pero todo ello sin la experiencia y estímulos que ahora tenemos: sin haber palpado los frutos de la Ciencia; sin nuestros cuadros de profesores, de técnicos y profesionales; sin esta perenne afluencia de nuestra juventud que ahora escurre como agua por mil cauces y canales hacia la conquista de una posición social y económica por medio de eso que nosotros llamamos «carreras».

Ciertamente el libro de Jesús sería admirable, pero por el momento no podría tener admiradores: desde luego no tendría aquéllos que humanamente le podrían servir para compensar la dificultad de la época.

Pero aunque los tuviera en virtud de un milagro, ni aun así aquellos lectores podrían llevar a la práctica las enseñanzas del libro. Porque no es lo mismo saber hacer las cosas que hacerlas. A nosotros ahora se nos hace tan difícil imaginar la impotencia de aquellos hombres en orden a la realización apresurada de nuestra cultura, como lo hubiera sido a ellos imaginar entonces nuestra actual potencia. Aun nosotros, que sabemos hacer tantas cosas, no podríamos hacerlas si una guerra nuclear destruyese en el Mundo entero todos nuestros actuales instrumentos de trabajo.

Por eso ¡ni Jesús mismo en persona podría realizar entre aquella gente la nueva cultura si no hacía un nuevo milagro!

Es indudable que el milagro podría hacerlo. Quien tenía sabiduría suficiente para escribir aquel libro y poder para resucitar los muertos, tenía de sobra ambas cosas para realizar por milagro las teorías y enseñanzas del libro.

Podía, pues, de repente levantar por milagro millares de colegios,

laboratorios, fábricas y universidades: todo ello en movimiento, con su correspondiente alumnado, profesorado, investigadores, hombres de ciencia, ingenieros, obreros capacitados en las diversas técnicas... Y además el almacén mundial de todos los utensilios, instrumental y herramientas con las materias primas y medios de transporte indispensables para el normal funcionamiento del milagroso nuevo mundo.

Pero no nos precipitemos. El milagro sería a la vez tan asombroso como inútil. Porque enfrente de él se alzaría negra, imponente, prohibitiva, otra tremenda montaña de dificultades que inexorablemente habría de cerrar el paso al proyecto. La montaña sería nada menos que el Mundo entero de entonces; el cual, ni en lo político, ni en lo social, ni en lo comercial, ni en lo económico, ni en lo monetario, ni en lo financiero, ni en lo psicológico, estaría preparado para acomodarse de repente a tamañas innovaciones. Aquel milagro sería dinamita metida a martillazos en el pobre cerebro humano.

Etimológicamente la palabra *progreso* significa avanzar paso a paso. Por consiguiente, ni siquiera el prodigioso libro de Jesús sería eficaz con tales milagros para borrar el título de la presente conferencia.

Porque en todo caso, aquel cúmulo de prodigios y aquella sabiduría tan estupenda condensada en el libro «podría mostrarnos la altura de la cabeza de DIOS, pero no la profundidad del corazón de DIOS». Y esto último era precisamente lo que Jesús tenía que hacer para salvar a los hombres.

Porque no era la grandeza de su sabiduría, sino la grandeza de su amor lo que había de salvarnos. El Mundo no había de hacerse mejor al contemplar en la cabeza del Salvador una corona de oro, sino una corona de espinas. ¡Sólo el amor de un DIOS crucificado había de ser capaz de mover y conmover a los hombres! ¡Sólo habíamos de hacernos grandes arrodillándonos ante un DIOS anonadado! Y por eso Jesús puso todo su talento en encubrirlo, para poder así descubrirnos los abismos de su caridad.

Claro está que había que echar muchos remiendos en la pobre cabeza humana. Eso lo sabía él mejor que nosotros.—Es indudable que el Mundo no está del todo bien de la cabeza. Basta considerar esa mancha de sangre que se llama Historia; esa crisis permanente de casi todos los Gobiernos y Estados de la Tierra; esos mil millones de hombres que en pleno siglo veinte andan desnudos por culpa de los que andamos vestidos; esa parálisis cerebral tan extensa en materia de cultura, por culpa de los que sabemos algo; esos quinientos millones de niñas y de niños muertos de hambre enfrente de nuestras espléndidas Exposiciones Universales; ese desquiciamiento general de la sensatez, de la serenidad y del juicio en la vida y en el arte; esa mezcla de risa y miedo, de susto y osadía, de superhombre e infrahombre en la misma persona; esa neurosis colectiva

de prisa corporal y dejadez mental; esa transferencia del latrocinio individual al latrocinio estatal sin hablar de la estafa soviética; y esa explotación de los pueblos de color, como si la piel negra fuese una mina de carbón, mientras las rubias del norte lloran de ternura en la «Sociedad Protectora de Animales».

Es verdad: el Mundo no está del todo bien de la cabeza. Eso lo sabía Jesús mejor que nadie. Pero también sabía que el trastorno mental procedía del corazón. Y sabía que para ajustar los tornillos de la cabeza no se podía golpearla con razones y argumentos de filosofía: era preciso anestesiarla un poco, acariciando antes las partes más sensibles del corazón, poniendo DIOS con amor su mano llagada sobre las teclas de nuestra libertad...

Jesús había de usar su sabiduría, no para demostrarnos que era sabio, sino para atraernos y ablandarnos en el crisol de su amor. Porque sabía él que mientras el corazón no se ablanda, la cabeza no se hace trasparente a la luz de la eterna verdad. Sabía él que no era un libro de DIOS lo que el Mundo necesitaba, sino el corazón de DIOS...

Con disquisiciones metafísicas ¡ni Cristo nos hubiera dominado! Y por eso prefirió una demostración sin palabras para todas las edades de la vida, para todos los siglos y para todas las lenguas: ¡el cadáver de DIOS en una cruz!, ¡el caso más desconcertante de la Historia! ¡la más incomprensible locura de amor!

La sabiduría de los «sabios» ignora esto. Para ellos lo desconcertante no está en que Jesús haya elegido los caminos peores para salir con su intento, sino en que de hecho lo haya logrado precisamente por los caminos peores.

La controversia acerca de Jesús tiene ya veinte siglos de existencia. En ambos campos hay hombres de gran cultura y talento, como ocurre en la oposición interangélica, donde todos los cambatientes son de inteligencia poderosa, que unos emplean para el bien y otros para el mal.

Que Jesús haya muerto, nadie puede negarlo. Que haya resucitado, los que no creen lo pueden negar, pero no pueden negar que sigue siendo el personaje más vivo y más presente de la Historia: el único que a la vez, a lo largo de veinte siglos, se le ama y se le aborrece... ¿Quién está dispuesto ahora mismo a dar la vida por Napoleón o por César? ¿Quién blasfema de ellos o los persigue?...

La niña Goretti era una aldeanita analfabeta de nuestro tiempo: cuando tenía doce años se dejó traspasar a puñaladas, catorce exactamente, por su amor a Cristo. A su canonización acudieron a Roma, hace poco, más de quinientas mil personas. Millares de ellas eran jovencitas del campo: flores blancas a su azucena salpicada de sangre...

Los que no creen podían callarse, puesto que no creen. Pero lo asom-

broso es que no se callan, sino que refunfuñan y arremeten contra Jesús en quien no creen...

Para ellos es un fantasma; pero un fantasma que les obsesiona, que con ojos fosforescentes les hace señas desde la oscuridad.

Y así resulta que en pleno siglo veinte piensen tanto en Jesús los que le aborrecen como los que le aman.

Y el fantasma permanece inmóvil... ¡No es la sombra de Hamlet, estúpida e imponente!... ¡No es la negra sombra, profundamente psicológica de nuestra inmortal Rosalía!... ¡Es una Sombra Divina que llena de claridad el Universo, y que lleva así veinte siglos entre el odio y el amor!: inconmovible como un peñasco; como un peñasco azotado por la galerna y acariciado por la brisa, embestido por las olas y besado por el sol... ¡Sí! Jesús está vivo y no muere y está siempre aquí... Lo dijo El: «YO ESTARÉ CON VOSOTROS TODOS LOS DÍAS HASTA LA CONSUMACIÓN DE LOS SIGLOS».

LAS NOTAS TEOLÓGICAS

por el
EXCMO. SR. DR. D. FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ

La fe y la teología giran en torno de un mismo contenido u objeto: el depósito de la revelación; aunque lo enfoquen de distinta manera o bajo diverso punto de vista o, como dice la Escuela, tenga cada una de ellas su propio objeto formal. El objeto formal de la fe es la *autoridad testificativa* de Dios revelante, por la que acepta y afirma las verdades contenidas en aquel depósito. El objeto formal de la teología es la *demostración racional o científica,* tanto de la continencia de esas verdades en dicho depósito, como del sentido y relaciones de las mismas, su desarrollo lógico o consecuencias derivadas.

La fe, como tal, no demuestra nada, ni menos trata de construir ningún sistema científico de verdades. Afirma simplemente éstas, porque Dios así las testifica; aunque suponga, como preámbulo racional, la inclusión de las mismas en el depósito de la revelación divina. La teología demuestra esta inclusión; y trata, además, de analizar, explicar y desarrollar, en conclusiones o nuevas afirmaciones razonadas, todo el contenido virtual o lógico de dichas verdades.

Y aquí surge ya la primera cuestión: esas conclusiones o esas nuevas afirmaciones, que hace la teología, deducidas por raciocinio de la verdad o dato revelado, ¿pertenecen también al depósito de la revelación, o son algo nuevo y extraño al mismo?

Que sean algo nuevo y *objetivamente nuevo,* no simple explicación más clara y distinta de la misma verdad, parece manifiesto; y negarlo equivaldría a negar todo poder del raciocinio humano para deducir nuevas verdades de unas premisas dadas.

Mas, a la vez, aquellas verdades, así deducidas por raciocinio del dato revelado o con él lógicamente ligadas, caen también, según afirma toda la tradición y numerosos documentos del Magisterio eclesiástico, bajo la autoridad de este Magisterio, o forman parte del conjunto o depósito doctrinal a éste confiado para su custodia infalible, mediante la asistencia prometida del Espíritu Santo.

Ahora bien; según nos enseña el Vaticano [1], esta asistencia no se les ha prometido a los representantes del Magisterio *ut novam doctrinam*

1. Denz-Bannw, n. 1836.

patefacerent, sino tan sólo *ut fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.*

De donde parece seguirse, en última consecuencia, que dichas verdades, así deducidas del dato revelado, no pueden decirse algo simplemente nuevo, distinto o extraño en relación con este depósito de la fe.

La concordancia entre estas posiciones, a primera vista incompatibles —novedad de verdad o doctrina; no-novedad de doctrina— está en distinguir dos especies de novedad doctrinal: una, la que surge de afirmaciones o enseñanzas, no sólo conceptualmente distintas, sino independientes y separadas, sin lazo alguno interno o lógico que las relacione y que las ligue; otra, la que surge, sí, de una distinción conceptual, pero unida, a la vez, a una interna trabazón lógica, que liga necesariamente las distintas verdades entre sí, siendo las unas consecuencia derivada de las otras.

En el primer caso, la novedad es sustancial y de fondo; la nueva doctrina podría ser opuesta a la primitiva; cuando menos le es extraña; viene de fuera. En el segundo caso, la nueva doctrina no es extraña ni viene de fuera; brota lógicamente de la entraña de la primitiva, siendo el desarrollo o floración natural del contenido virtual de ésta. Por ello no puede decirse total o simplemente nueva, como la del caso anterior.

El profesor que expone una doctrina o una teoría, ya antigua en él, explicando su contenido, haciendo aplicaciones de la misma, demostrando sus consecuencias, no puede decirse, así en absoluto, que exponga una nueva teoría o doctrina; y cabe decir, en un sentido verdadero, que sigue enseñando la misma.

Un peñasco, que se superpone a otro peñasco, es algo totalmente nuevo respecto del primero; ni ha salido de él, ni tiene con él ligación alguna interna. Esta es la imagen de novedad doctrinal de la primera especie; el aumento de verdades ha sido, como el de los cuerpos inanimados, por mera yuxtaposición externa.

El cuerpo del hombre adulto, para usar la imagen del Lirinense, respecto del cuerpo del mismo hombre niño, o el árbol crecido respecto del mismo árbol tierno, no son un cuerpo humano o un árbol simplemente nuevos. Desde luego, ha habido en ellos crecimiento; hay en ellos nuevas formas, nuevos tejidos, tal vez nuevas funciones; pero todo ello ha surgido por efecto de un impulso interno, como evolución espontánea de su contenido y principio vitales. Esta es la imagen de la novedad doctrinal de segunda especie.

Cuando, pues, el Vaticano dice, que la asistencia del Espíritu Santo no le ha sido prometida al Magisterio eclesiástico para enseñar nueva doctrina, no contenida en el depósito de la revelación, se refiere a aquella primera especie de novedad doctrinal, que hemos descrito, totalmente independiente del dato revelado y extraña al mismo. Cuando, en cambio,

la tradición y ese mismo Magisterio sostienen que la competencia de éste, y la asistencia prometida del Espíritu Santo para su ejercicio infalible, comprenden igualmente todas las consecuencias o nuevas verdades deducidas del dato revelado, se refieren a la novedad doctrinal del segundo caso o especie.

El depósito de la revelación, fecundado, bajo la acción más o menos rectora o eficaz del Espíritu Santo, por el razonamiento teológico, por el sentir del pueblo cristiano y por el Magisterio eclesiástico, no es algo muerto y extático. Es algo vivo y que, como todos los organismos vivientes, tiende a desarrollarse y a desplegar todo su contenido vital virtual.

Cierto que los nuevos desarrollos o verdades derivadas del dato revelado por raciocinio teológico, mientras permanezcan en este estadio, no alcanzan la plenitud de verdades de fe o atestadas por Dios, ya que la fe, virtud teologal, es rígidamente exigente, y no puede tener por objeto formal algo que no sea estrictamente divino; y el raciocinio teológico es en sí algo humano, y los conceptos o verdades, por él deducidos del dato o verdad revelados, son verdades y conceptos, dependientes, sí, de los primeros y derivados de los mismos, pero distintos formalmente de ellos y, como tales, no revelados o testificados por Dios. Por lo mismo que el concepto y lenguaje humanos no son comprensivos de la realidad, sino que conocen y expresan ésta parcialmente, por grados, aspectos o formalidades distintas, pudiendo significar algunas de éstas y callar y aun ignorar otras, aun ligadas objetivamente entre sí, y aun identificadas en aquella realidad; y por lo mismo que Dios, al hablar a los hombres, se sirve de sus mismos conceptos y lenguaje, de ahí que la significación de una formalidad, concepto o verdad no implique la de otra formalidad, concepto o verdad distintos, ni la revelación de los unos la revelación de los otros.

Pero esa plenitud de verdad de fe o testificada por Dios la puede adquirir —según el sentir de toda la tradición teológica anterior a Molina y que en nuestros días va prevaleciendo de nuevo— la verdad deducida teológicamente del dato revelado, mediante la intervención del Magisterio supremo infalible [2].

2. Puesto que el progreso o evolución del sistema doctrinal de la Iglesia la tienen que admitir, y la admiten de hecho, todos los teólogos católicos, contra el fixismo protestante, la acusación de éste contra esa Iglesia, de adulterar o mistificar la doctrina revelada con otras doctrinas humanas, mal pudiera ser desvirtuada con decir que estas nuevas doctrinas no son reveladas por Dios, ni la Iglesia las presenta como tales; ya que, precisamente, en esto se basa la acusación: en que la Iglesia imponga, de un modo definitorio e irreformable, a todo el pueblo cristiano doctrinas no reveladas por Dios; aparte de que esa distinción, en la presentación de las doctrinas por la Iglesia, que hacen algunos teólogos, no la hace el mismo Magisterio. La respuesta plenamente satisfactoria y definitiva está en decir, que tales doctrinas, definidas por el Magisterio, estaban ya verdaderamente reveladas o testificadas por Dios, y esto en virtud del dato más fundamental y trascendental, contenido en el depósito apostólico de la revelación.

Y esto no sólo es algo perfectamente inteligible, sino que es algo necesario y de evidencia analítica, una vez entendida la naturaleza y función de este Magisterio eclesiástico. La infalibilidad de ese Magisterio, o sea, la verdad de todas y cada una de sus definiciones, no es simplemente uno más o uno de tantos datos revelados, como figuran en el depósito doctrinal apostólico. Es uno fundamental y universal, que en cierto modo trasciende a todos los demás, los comprende y los actualiza, ya que él es la regla próxima, suprema y viva de toda nuestra fe; y es, además, la institución viviente, como prolongación de Jesucristo en la tierra, encargada de transmitir o de aplicar, digámoslo así, la doctrina de Este a las inteligencias humanas de todos los tiempos.

Cuando, pues, ese Magisterio, en su actuación suprema definitoria, aplica el sello de su autoridad infalible a una conclusión o afirmación, deducidas por raciocinio teológico del dato revelado, automáticamente se nos pone de manifiesto, que esa afirmación es una de las que Dios, para quien no hay pasado ni futuro, sino que todas las cosas están presentes, había ya testificado como verdadera, al revelarnos que todas y cada una de las definiciones pronunciadas por aquel Magisterio serían infaliblemente verdaderas.

Y así es como, sin necesidad de revelación divina alguna nueva, en virtud tan sólo de aquel dato revelado primitivo, fundamental y trascendente, de la infalibilidad definitoria del Magisterio eclesiástico, queda elevada, de un modo automático y necesario, la que era simple conclusión teológica a la categoría de verdad de fe [3].

Como todo lo que hasta aquí hemos recordado, de una manera elemental o sintética, como preámbulo para mejor comprensión de lo que a continuación habremos de decir sobre las notas teológicas, lo hemos expuesto ya de una manera extensa y razonada en nuestros *Estudios Teológicos* y en otros posteriores [4], el lector que sienta interés por estas cuestiones puede acudir a los mismos.

* * *

Y vamos ya a ocuparnos de las notas y censuras, con las que podrían o deberían calificarse las diversas doctrinas, pertenecientes de algún modo

---

3. Pudiera compararse esta elevación, siguiendo el símil antes mencionado del Lirinense y dentro, naturalmente, de los límites o salvedades a que habrán de sujetarse todas las comparaciones, a la que experimentan los elementos del torrente circulatorio animal captados y asimilados por la célula viviente y que, por el mismo hecho, quedan elevados a la esfera de la vida, como informados por el principio vital. En nuestro caso, el principio vital es el testimonio divino, que garantiza e informa la infalibilidad de la definición del Magisterio.

4. *Estudios Teológicos*... Publicaciones de la Sociedad Internacional Francisco Suárez. Colegio Máximo de PP. Jesuítas. Oña (Burgos), (1953).
El sentir de la Iglesia en la definición de los dos Dogmas Marianos Concep-

al depósito de la revelación, según el lugar o posición teológica que en éste ocupan.

Afortunadamente, cada día se va generalizando más en los textos de teología —y no sólo en los textos— la buena costumbre de aplicar a cada doctrina o tesis formulada su correspondiente calificación, que, si se trata de una verdad, se llama *nota* teológica y, si de un error, *censura* teológica.

No es fácil a los principiantes —y aun a los no principiantes— apreciar con justeza el valor y el alcance del conjunto de razones o de pruebas, que apoyan una verdad o combaten un error teológicos; y el juicio sintético y preciso, formulado en las calificaciones por los más competentes autores y maestros de teología, puede contribuir eficazmente a orientar inteligencias, aclarar ideas, formar y unificar criterios, con gran provecho de la técnica teológica y del progreso dogmático.

Claro es que, para el logro pleno de todo ello, sería preciso convenir en una terminología fija y por todos aceptada para aquella calificación de las doctrinas teológicas, evitando confusiones y equívocos.

Es verdad que, en los documentos del Magisterio eclesiástico, infalible o no infalible, se encuentran ya, como puede verse en el *Enchiridion Symbolorum,* una porción de notas o censuras teológicas, aplicadas a determinadas doctrinas; pero ni se nos da de ellas una definición precisa, ni obedecen siempre esas calificaciones a un criterio propiamente técnico o científico [5]; sino, más bien, a un sentido pastoral, digámoslo así, cual es el que suele prevalecer en gran parte del Magisterio ordinario y aun del solemne de la Iglesia [6]. En él, como en el Evangelio, se da al pueblo fiel la verdadera doctrina; pero no en una forma sistemática y rigurosamente científica. Esta es tarea dejada a los teólogos.

Y los tólogos se han ocupado, efectivamente, de definir y sistematizar las calificaciones teológicas. Citaremos dos autores contemporáneos, que con mayor empeño y de un modo más completo han acometido esa labor:

---

ción Inmaculada y Asunción corpórea a los Cielos. «Miscelánea Comillas», volumen XXII (1954).

Una novísima interpretación de los Cánones Tridentinos «Revista Española de Teología», vol. XV (1955).

La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático. «Estudios Eclesiásticos», núm. 120, enero-marzo, 1957.

Nuevos comentarios y aclaraciones... «Rev. Españ. de Teol.», núm. enero-marzo, 1957.

5. Baste ver cómo se mezclan, en varios de esos documentos, censuras de tipo lógico con otras de tipo más bien moral. Así, por ejemplo, se encuentran a veces, con referencia a un conjunto de proposiciones, y aun a la misma proposición, censuras —aparte la de *haeretica,* cuyo significado en el sentir común de los teólogos y del pueblo fiel parecía bastante claro— otras como las siguientes: *errónea, falsa, temeraria, scandalosa, suspecta, male sonans, piarum aurium offensiva, perniciosa, eversiva...*

6. Formas corrientes de ese Magisterio son las encíclicas, las alocuciones, las cartas pastorales, las instrucciones, las condenaciones de libros o ideas, las catequesis, etc., etc.

J. Salaverri [7] y S. Cartechini [8]. El primero establece 14 notas teológicas y otras tantas censuras. El segundo 10 y 7 respectivamente.

El número elevado de calificaciones propuestas será seguramente un obstáculo a su adopción en los textos de teología. De hecho, ni los mismos que integran la tan acreditada *Sacrae Theologiae Summa* se han atenido, de un modo constante y uniforme, a las calificaciones en ella propuestas.

Reconocemos que los grados y matices de las afirmaciones teológicas son múltiples y complicados, y querer abrazarlos y especificarlos todos implicaría necesariamente una multitud de apartados, en los que sería muy difícil obtener la unanimidad de los teólogos, tanto en la fijación del número, como en la definición de los conceptos.

Por ello, tal vez sería más práctico limitarse a las categorías supremas o sustanciales, básicas en la ciencia teológica, dejando las diferencias o matices accidentales a la exposición o conjunto de pruebas de cada tesis y, naturalmente, a la capacidad o sensibilidad intelectual de cada teólogo o alumno.

Puestos en este plan, creemos que las notas teológicas —ya se entiende que la *nota* aplicada a una verdad correspondería la *censura* aplicada al error contrario— podrían reducirse a cuatro: dos de ellas aplicadas a las doctrinas propuestas o enseñadas por el Magisterio eclesiástico; y las otras dos aplicables a las doctrinas de los teólogos, de las que nada ha dicho ese Magisterio.

Desde luego, la distinción de estas dos categorías de notas o calificaciones doctrinales nos parece sustancial y trascendente para toda la teología, aunque a menudo se las haya venido mezclando o confundiendo. El Magisterio eclesiástico es, según hemos dicho, la regla próxima de nuestra fe y de todo el sistema doctrinal relacionado con el depósito de la revelación. Sus enseñanzas tienen un valor de autenticidad y de obligatoriedad, de que carecen las meras afirmaciones doctrinales u opiniones de los teólogos, cuyo valor será el de las razones en que las apoyen.

Ahora bien; esta primera categoría de doctrinas enseñadas por el Magisterio eclesiástico admite, a su vez, esta doble distinción sustancial:

a) verdades enseñadas por el Magisterio por una definición «ex cathedra» o infalible;

b) verdades enseñadas de un modo no definitorio y, por lo mismo, no-infalible.

---

7. «Estudios Eclesiásticos», 23 (1949), 170-188; «Sacrae Theol. Sum.», I (1952), 781-790. En la misma «Sacrae Theol. Sum.», I, 7-8, se propone otro esquema de 10 notas.

8. *De valore notarum theologicarum*, Romae (1951), *Dall'Opinione al Domma*, Roma (1953).

A las primeras les aplicaremos la nota *de fide divina,* o simplemente *de fide,* ya que, en la teología tradicional y en la inteligencia del pueblo cristiano, decir simplemente *de fe,* se entiende *de fide divina*; y al error contrario le aplicaremos la censura de haeretica.

A las segundas les aplicaremos la nota de *doctrina catholica*; y al error contrario la censura de *erronea.*

En cuanto las doctrinas de la segunda categoría, o sea aquellas de las que nada ha dicho el Magisterio eclesiástico, ellas admiten igualmente una doble distinción sustancial:

a) verdades propuestas por los teólogos como ciertas.
b) verdades propuestas como no ciertas.

A las primeras les aplicaremos la nota de *certa in theologia* o *theologice certa* [9]; y a su contraria la censura de *falsa.*

A las segundas la nota de *probabilis* o *probabilior.*

He aquí el esquema de las cuatro notas:

		nota	*censura*
Verdades enseñadas por el Magisterio	de modo definitorio	de fide	haeretica.
	de modo no definitorio	doctrina catholica	erronea.
Verdades sostenidas simplemente por los teólogos	como ciertas	teologice certa o certa in theologia	falsa.
	como no ciertas	probabilis o probabilior.	

Creemos que estas cuatro notas, sustancial o específicamente distintas, capaces de encuadrar todas las doctrinas relacionadas con el depósito de la revelación, y en cuya clasificación teorética parece que todos los teólogos habrían de convenir, serían suficientes para llenar aquella misión, de que hablamos antes, de orientar inteligencias, precisar ideas y formar y unificar criterios, con gran provecho de la técnica teológica y del progreso dogmático.

* * *

Aclaraciones a posibles reparos:

1.ª Los teólogos partidarios de la llamada *fe eclesiástica* y que, por

9. La nota *theologice certa* ha venido aplicándose con frecuencia en un sentido más riguroso, aun a verdades incluídas en el apartado segundo de las enseñadas por el Magisterio; pero su significado gramatical se adapta perfectamente al que aquí le damos. Con todo, para quien encontrare en ello alguna dificultad, proponemos el término de *certa in theologia.*

lo mismo, distinguen en las definiciones del Magisterio unas de *fe divina* y otras de *fe eclesiástica,* deberán, consiguientemente, añadir a la primera nota de nuestro esquema otra que llamarán *de fide ecclesiastica.* Claro está que esa distinción, —*que el Magisterio no hace*— les impondrá la obligación, si no quieren incurrir en arbitrariedad, de señalarnos el criterio fijo, para poder hacer aquella distinción en las definiciones del Magisterio.

A juzgar por lo sucedido hasta ahora, el empeño resulta superior a todos sus esfuerzos. En realidad, ni se han atrevido a intentarlo.

En la misma, ya citada, *Sacrae Theologiae Summa* [10], en trance de señalar los criterios para tal distinción, se limitan a decirnos: *juxta varia criteria quae a theologis communiter adhiberi solent.* Como se ve, en lugar de resolver el problema, lo que se hace es endosarlo a unos terceros anónimos, en los que, asimismo, en vano buscaremos la deseada solución. Si en un texto de teología fundamental, donde expresamente se plantea el problema y por un teólogo particularmente interesado en él, no se nos da esa solución, ¿dónde podremos tener esperanza de encontrarla? Hablamos, naturalmente, de criterios objetivos y seguros, reflejo garantizado del sentir del Magisterio; no de simples posiciones arbitrarias, fluctuantes y aun contradictorias, efecto de teorías u opiniones personales de cada teólogo, y que sólo pueden conducir a los extremos que señalamos en nuestro estudio, citado en la nota 4: *Una novísima interpretación de los Cánones Tridentinos.*

2.ª Se dirá, que en cada una de esas cuatro notas de nuestro esquema —excepto, en todo caso, en la primera— caben grados o matices diversos. Así es; y ya lo advertimos desde un principio. Pero esa graduación y matiz, mayores o menores, son los que habrán de resultar de la exposición y ponderación de los argumentos de cada tesis; y querer reflejarlos todos en una nota correspondiente sería hacer la calificación teológica prácticamente inaplicable, por complicada y desmesuradamente multiplicada. Pedagógicamente y aun científicamente bastará convenir —y no sería poco— en la calificación por especies, dejando las individualidades a la discusión de cada tesis.

3.ª Tal vez alguien eche de menos la nota de *proxima fidei* o *definible.* Por nosotros puede emplearla; pero no la juzgamos técnicamente procedente. En la definibilidad de una verdad por el Magisterio, pueden distinguirse dos aspectos o cuestiones: la de la oportunidad o conveniencia, atendidas todas las circunstancias de tiempos y personas, cuya apre-

10. Tom. I, p. 739, n. 909.

ciación corresponde más al gobernante que al teólogo; y la del, por decirlo así, estado teológico de la verdad. Ahora bien; este estado se halla determinado por la certeza de la misma o de su inclusión, bien formal o bien virtual, en el depósito de la revelación; y esta certeza la determinan, a su vez, los razonamientos de los teólogos y el sentir del Magisterio o, en otros términos, las notas segunda y tercera de nuestro esquema.

Toda verdad que merezca esas notas es, de suyo y teológicamente, definible por el Magisterio eclesiástico. Claro está, que la apreciación de la objetividad de esas notas compete, en último término, no al juicio de los teólogos, sino al del mismo Magisterio asistido por el Espíritu Santo.

4.ª Se nos podrá hacer observar también que, si los teólogos dan unánimemente una doctrina como *theologice certa* o *certa in theologia*, esa certeza ya no es sólo científica ni depende sólo de las razones alegadas, sino que está avalada, de algún modo, por el Magisterio eclesiástico, según la tesis comúnmente admitida, de que el consentimiento unánime de los teólogos es criterio de verdad en teología.

Esta tesis sobre la autoridad de los teólogos exigiría, a nuestro modesto juicio, si ella ha de ponerse de acuerdo con lo que nos enseña la historia de la teología, una porción de aclaraciones, distinciones y precisiones, que no es éste el lugar de discutir. Pero nosotros no hemos dicho que esa calificación, de *certa theologice* o *in theologia*, que señalamos en el esquema, haya de ser unánime, ni siquiera moralmente, entre los teólogos. Hay muchas verdades en teología, que no reúnen esa unanimidad moral y que, sin embargo, la mayor parte o muchos de esos teólogos pueden, con todo derecho, calificar como ciertas. Más aún; cualquier teólogo tiene derecho de aplicar esa calificación, cuando así lo crea honradamente o en conciencia. Otra cosa es que los demás la acepten o no. Del juicio de cada teólogo irá surgiendo la unanimidad o la discrepancia.

Ahora; supuesto que haya surgido la unanimidad, y supuesto que en el caso en cuestión se verifiquen todas las condiciones precisas, para que en el mismo pueda considerarse dicha unanimidad como avalada de algún modo por el sentir de la Iglesia docente, entonces esa enseñanza unánime de los teólogos no sería sino una forma más, como pueden serlo la predicación de los sacerdotes, las catequesis, la censura de libros, etc., etc., del ejercicio del Magisterio eclesiástico que, radicando por derecho propio en la Jerarquía, puede valerse para su ejercicio de varios instrumentos o formas. Y, en este caso, y constando con certeza de todo ello, el resultado sería que la verdad en cuestión habría pasado, por el mismo hecho, a la categoría de las enseñadas por el Magisterio.

5.ª Por último; siendo falible de suyo el Magisterio no-definitorio, podría suceder —no necesitamos recordar ejemplos históricos— que una

doctrina, propuesta un día por ese Magisterio, resulte más adelante insostenible o abandonada por él mismo. Mientras esto no suceda, el teólogo, como el fiel cristiano, habrá de sostener la enseñanza del Magisterio; no, claro está, con un asentimiento absoluto e irreformable, sino con uno que llamaremos prudencial o, al menos y en último caso, con el silencio obsequioso. La dificultad está en este paso, de la adhesión efectiva al silencio o a la crítica iniciada. Es obra de delicada prudencia, la de unir el respeto obligado a la autoridad con la sinceridad científica [11].

6.ª Pudiera alguno pedirnos, finalmente, por vía de ejemplo o aclaración, qué calificación habría de darse, según nuestro esquema, a una verdad, expresa y claramente contenida en la Sagrada Escritura, pero de la que nada hubiera dicho el Magisterio eclesiástico. Por falta de esta última condición no pertenecería a la primera categoría del esquema; pero, por hallarse formalmente afirmada en la Escritura, parece debería aplicársele la nota *de fide*.

Nuestra respuesta: —Si la verdad de que se trata pertenece a la doctrina o a la moral, o es de las llamadas en teología *de fide et moribus*, y se halla expresa y claramente formulada en la Sagrada Escritura, seguramente podrá afirmarse que se halla también enseñada por el Magisterio, si no en un documento solemne definitorio, sí, al menos, por aquel Magisterio ordinario que, como enseña el Vaticano [12], puede también llegar a ser definitorio. La simple constancia, clara e indubitable, de esa verdad o doctrina, de notorio interés para el pueblo cristiano, en un libro propuesto a éste como inspirado por ese Magisterio, cuyas ediciones están garantizadas y cuya lectura está recomendada por el mismo, es ya instrumento eficaz e indicio manifiesto, aparte de otros que sin duda no habrán faltado —predicación, catequesis, etc.— del ejercicio de aquel Magisterio. Con todo derecho podrá, pues, considerarse tal verdad o doctrina como perteneciente a la primera categoría, y aplicársele la nota *de fide* o, al menos, de *doctrina catholica*. Pongamos por ejemplo la doctrina contenida en el llamado *Sermón de las Bienaventuranzas*, sobre la que no recordamos haya recaído, al menos en su conjunto, ninguna definición solemne, pero a la que, por la enseñanza equivalente, según se ha dicho, del Magisterio ordinario, no dudaríamos en aplicar la nota *de fide*.

Ahora, dando por supuesta la existencia de una verdad o doctrina, claramente formulada en la Sagrada Escritura, pero que por falta hasta hoy de interés moral o teológico, por falta de atención a la misma, o por

11. Nos atrevemos a proponer, como modelo de esa delicada prudencia, el de L. Janssens (*De Deo Trino*: Friburgi Brisgoviae, MCM, pp. 130 ss.), en la cuestión del *Commate Joanneo* (Decreto del Santo Oficio, 13 enero 1897), antes de las mitigaciones introducidas por la Declaración del 2 de junio 1927.

12. Ses. III, cap. 3; Denz-Bannw., núm. 1792.

lo que fuere, no apareciese ciertamente enseñada o aprobada, siquiera con una aprobación no definitoria, por el Magisterio, en ese caso creemos que la única calificación que cabría aplicarle sería la de *theologice certa* o *certa in theologia*.

Claro está que el teólogo, al tratar de demostrar la supuesta doctrina o en la tesis que le dedicara, alegará como principal argumento probatorio el texto de la Sagrada Escritura y, si éste es críticamente auténtico y su sentido formal manifiesto, a la calificación de *theologice certa* podrá añadir —y este será uno de aquellos matices que, según dijimos antes, habrán de reservarse a la exposición de cada tesis— que la doctrina en cuestión se halla, no sólo virtualmente, sino formalmente contenida en el depósito de la revelación. Pero como todo esto, aunque para el mismo teólogo sea cierto, tal vez no lo sea para otros y, en todo caso, será algo puramente doctrinal y no auténtico, de ahí que, a nuestro juicio, no pueda aplicarse aquí la nota *de fide* ni la censura de *haeretica*, ni aun las de *catholica* o *erronea*, que habrán de reservarse para las declaraciones auténticas del Magisterio.

DE MYSTERIO IESU CHRISTI ET SUAE MATRIS, B. V. MARIAE SUIQUE CORPORIS MYSTICI, SECUNDUM CONCEPTIONEM THEOLOGICAM PATRIS SUAREZ

auctore

P. ISACIO MARÍA MORÁN, S. I.

in Universitate Pontificia Comillensi et in Collegio Maximo Onionsi
olim theologiae dogmaticae professore

Praeclarus est doctrinae conspectus, quem de hoc tanto mysterio nobis exhibet S. S. Pius XII in suis Enc. Litt. «Mystici Corporis Christi» et in aliis affinibus [1], quibus congruam et consciam christifidelium pietatem illuminare et fovere conatur. Isque profecto bene posset inquiri et accurate colligi in ditissimo thesauro theologico Doctoris Eximii et Pii, P. Franc. Suárez S. I. Non tamen ea fuit mens nostra, sed haec potius quae in praevia introductione declaratur.

I. Introductio seu brevis conspectus doctrinae de hac re a Suárez tradita

Doctor Eximius et Pius ita nobis exhibet hoc tam sublime mysterium, ut inde simul *unitas et harmonia consilii Dei in suis operationibus ad extra* mirabiliter eluceat.

1.—Nam in conceptione suareziana, *prima et centralis idea* illa tandem est Iesus-Christus, qui nobis, revelatur ut *primus praedestinatus*, non tamen solus sed simul, quamvis modo valde diverso, cum sua Matre V. Maria huiusque Sponso Sancto Ioseph, et suo Corpore Mystico; ut caput hominum et angelorum [2] et utrorumque *Salvator*, quamvis solius hominis, idque condicionate, Redemptor [3]; ut «alfa et omega, primus et novissimus, Principium et Finis» (Apoc. 22, 13); ut summa exaltatio et corona totius universi, nec solum consequenter ad lapsum Adami et *de facto*, sed potius ex *prima* Dei intentione, ex qua tamen, solum aptitudinaliter et penes implicitum et conditionate ut Redemptor exhibetur.

2.—Nimirum Deus, qui ab aeterno in suipsius comprehensiva contemplatione et amore fruitivo beatissime quiescit, «Ego sum qui sum» (Exod., 3, 14), inquit. «Deus Trinitas» [4] (S. Augustinus saepe in tractatu «De Trinitate»), «Pater et Filius et Spiritus Sanctus» (Mt. 28, 19).

---

1. Cfr. v. gr. «Mediator Dei», AAS, 39 (1947), 521.
2. Ita ex Sto. Paulo ad Eph. cc. 1-2 et ad Col. cc. 1-2 tenet Suárez, *De Verbo Incarnato*, XLII, 1, 1; 18, 381.—In citandis textibus Suarezii primus numerus (XLII), indicabit disputationem; secundus (1), sectionem; tertius (4) numerum; quartus (18) volumen ed. Vivès; ultimus (381) paginam.
3. Prout explicatur a Suárez in sectione citata et sequenti.
4. S. Augustinus, *De Doct. Christ.*, I, 5, PL, 34, 21, 5; *De Trin.*, VI, 7, 9, PL, 42, 929.

Nam in sua aeterna vita seu operationibus *ad intra*, Pater Filio, ut «principium sine principio» et actione generativa: Pater et Filius Spiritui Sancto, ut «Unum Principium» et actione spirativa, suam divinitatem communicat; unde a Patre Filius per viam intellectus, et per viam voluntatis Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedit, mysteriumque vitae divinae aeterno sigillo mirabiliter claudit.

Quodsi idcirco Spiritus Sanctus novae Personae divinae principium esse nequit; at divina sui effusione seu communicatione *ad extra*, nonne posset mysterium operari supremo Trinitatis mysterio maxime proximum?

Cum enim Deus non solum sit immensum *intra se* vitae et felicitatis et gloriae pelagus, sed simul sit omnium *extra se* possibilium fecundissimum exemplar, nonne liberrima ex parte Dei horum possibilium maiore vel minore numero creatio, sive mere materialis seu corporea, sive pure spiritualis seu angelica, sive tandem humana, quasi utriusque admirabile compendium dari posset, eaque vel solum in ordine naturali, vel etiam in supernaturali gratiae et gloriae, immo et unionis hypostaticae? Quod si talis unio daretur, nonne ex ea exsurgeret illud sublime mysterium, Deus-Homo, et in eo suprema totius creationis exaltatio et quasi deificatio?

Iam vero si tale mysterium a Deo revera fieret, quamvis non uni, sed tribus Personis, ut *uni* principio, deberetur; at *per appropriationem*, nonne Spiritui S., amori scil. personali, ut fructus amoris, iure merito foret tribuendum?

3.—En igitur mysterium supremo Trinitatis mysterio maxime proximum ¡DEUS-HOMO!; non tamen quilibet inter possibiles, sed «Verbum caro factum», IESUS-CHRISTUS-DEUS-HOMO-REDEMPTOR; qui in sinu Mariae Virginis, virgini Ioseph desponsatae, Spiritus Sancti obumbratione conceptus, iam tunc sui Corporis Mystici caput exstitit, cuius quasi anima foret Spiritus Sanctus, qui super Iesum plenissime requiescens, Eum a primo instanti movet ut et Patrem et ipsum S. Spiritum alloquatur; ita quidem ut Patri exclamanti «Filius meus es tu, Ego hodie genui te» (Hbr., 1, 5), «Tu es Filius meus dilectus, in te complacui mihi» (Luc., 3, 22); iam tunc filialiter responderit: «Ecce venio... ut faciam, Deus, voluntatem tuam...) Hbr., 10, 9); nec minus Spiritui Sancto gratus et dilectus, exclamarit: «Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde» (Lc., 4, 18).

Neque solum ita iam ab initio responderit; sed tota sua vita et privata et publica, sua passione et morte, sua resurrectione et ascensione et missione Spiritus Sancti (qui suam militantem Ecclesiam inhabitaret ac dirigeret), sua tandem suaque triumphantis Ecclesiae vita caelesti; et tunc et in aeternum, totum hoc suum et suae Matris V. Mariae huiusque Sponsi S. Ioseph et sui Corporis Mystici sublime mysterium, verbis illis mirabiliter respondeat: «Omnia et in omnibus Christus» (Col., 3, 11); vel etiam illis:

«Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei»; «ut sit Deus omnia in omnibus» (1 Cor., 3, 23; 15, 28).

Sed quo tandem ordine ex mente Suareziana tale mysterium, quod tam multa tamque mirabilia comprehendit ac nobis repraesentat, ab aeterno concipitur a Deo et in tempore evolvitur et in aeternitate consummatur?

4.—Deus qui ab aeterno perfectissima cognitione *Seipsum* comprehendit, iam tunc, quamvis *in signis ratione distinctis*, omnia *extra se*, ut a se essentialiter *dependentia*, perfectissime cognovit, non solum *possibilia* et *absolute futura*, sed ipsa quoque *futuribilia* seu conditionate futura, etiam *libera*, ut brevissime iam innuamus ex doctrina suareziana, illa quae dein pro subiecta materia latius et distinctius erunt explicanda.

Nam *a*) in *primo signo* et per *scientiam simplicis intelligentiae*, iam tunc Deus praenovit omnia et singula *possibilia*, tum seorsim sumpta, tum ut obiective innumeras distinctas collectiones exhibentia, vel saltem ut vi suae divinae mentis et voluntatis *ordinabilia* in mundos innumeros, quos posset pro suo beneplacito creare; inter quos *hunc* mundum, interea *ut mere creabilem* distinxit.

b) *In ulteriore signo*, quamvis non immediato, et per *scientiam visionis*, iam Deus, cum suis *liberis* decretis de hoc mundo *absolute ferendis* praevidit mundum ipsum ut *absolute futurum* cum omnibus et singulis in eo, ab initio ad finem, etiam libere, sed infallibiliter eventuris.

c) In *signo* autem *intermedio* et per scientiam *mediam* inter utramque praedictam, iam Deus praeviderat omnia et singula quae in hoc mundo vel in quovis alio possibili et *conditionate creando*, pro aliis vel aliis conditionibus positis, etiam *libere* sed *infallibiliter* eventura fuissent i. e. omnia etiam *libera* futuribilia in hoc nostro mundo interea solum futuribili. Cum hac scientia media *directa*, aderat etiam *reflexa* respiciens divina decreta *conditionate* ponenda; sed scientia *late* vel *stricte* reflexa, prout conditio sub qua *talia* decreta ponerentur, penderet vel a *solo* Deo, vel *simul* a *libera* creatura.

Sub hac igitur conditionata scientia directa respiciente potissimum merita vel demerita, quae in quovis, sed potissimum in hoc futuribili mundo, quaelibet creata voluntas habitura fuisset; Deus de facto voluit hunc mundum, in quo, ut fundamentum et centrum et corona, praedestinatus est Iesus-Christus:

IESUS-CHRISTUS, Deus Homo, isque primus, non tamen solus, sed (modo postea explicando) cum sua Matre Virgine Maria et huius sponso virgine Ioseph et suo Corpore Mystico; plenus gratiae et gloriae utriusque immensae, de cuius plenitudine nos omnes, et homines et angeli, acciperemus ut per Eum salvi et beati esse possemus, sed conditionate, non absolute nisi solum praedestinati. De hac vastissima conceptione suareziana

postea explicanda vide interea *De Verbo Incarnato*, d. 5, s. 2, n. 27 ss.; *De praedestinatione*, lib. 1, c. 8, n. 20.

5.—Quorum praedestinatio (non adaequate sumpta sed prout est electio ad gloriam) quamvis potuerit esse et probabiliter fuerit *post et propter praevisa merita absolute futura* (quod Suárez ipse non renuit) conformior tamen ab eo aestimatur tum rationi, quae prius assignat finem (in casu gloriam) et postea quaerit media ad finem (in casu merita), tum potissimum revelationi et traditioni, praedestinatio ante praevisa merita absolute futura, sed *post praevisa futuribilia*.

Quorum tamen futuribilium praevisio «non movet suo modo divinam iustitiam vel gratitudinem aut fidelitatem aut aliam virtutem remunerativam bonorum officiorum; sed movet *suo modo* divinam misericordiam, bonitatem ac liberalitatem, et ideo non est causa vel ratio motiva propter quam Deus praedestinat, licet sit conditio in ordine intentionis et electionis necessaria ex parte ipsius praedestinantis ad perfecto et prudenti modo volendum et eligendum» [5].

Inter quae futuribilia merita bene specialem locum habere potuit, ex mente suareziana, tum humilis et fiducialis oratio, tum praesertim plena suipsius oblatio et quasi proiectio suae sortis aeternae in abyssum divinae bonitatis et misericordiae.

Per haec igitur merita, non tamen ut mere futuribilia, nec solum ut absolute futura, sed ut iam acquisita, seu his mediantibus, electio ad gloriam (quae gratis ab Eo quoad omnes electos intenta fuit ab aeterno), ita iam in tempore exsecutioni mandatur, ut *ipsa gloriae collatio* quoad angelos et homines adultos, ex meritis fiat eisque respondeat, ac proinde *ipsa gloria* quae pro parvulis erit *mera haereditas*, pro angelis et hominibus adultis simul erit verum praemium et «corona iustitiae».

6.—Sed statim oritur quaestio: Quid igitur non praedestinati? Numquid iam eo ipso erunt reprobi; nam inter utrosque non datur tertium. Sed ubi tunc vera in Deo universalis salvifica voluntas? Ubi quoad praedestinatos vera libertas, quoad non praedestinatos vera in eis potestas salutis obtinendae? Qualis est responsio et conciliatio suareziana?

Si conferantur quae post scientiam mediam, ut omnino certam ab eo admissam, scripsit et in propriis respectivis tractatibus amplissime propugnat; haec nobis videntur concludenda:

Deus unus et trinus, nostro modo concipiendi, haec in suo aeterno consilio conditionate praeviderat:

QUOAD IESUM CHRISTUM: Si velimus Nos ad extra perfectissime

5. Suárez, *De praedestinatione*, lib. 2, c. 20, n. 30; 1, 426.

communicare, idque per mysterium Incarnationis «modo optimo et sapientissimo» [6], perficiendum; Nobis offertur «Verbum caro factum», Iesus Christus, qui sit primus praedestinatus, non solum ut *alfa* et *omega* totius creationis ac praesertim caput hominum et angelorum et utrisque fons gratiae, sed etiam si permittamus peccare angelos et, malo angelo tentante, peccare Evam et huic aquiescentem peccare Adamum, non ut privatum sed ut omnium hominum caput naturale et morale; optima offerretur occasio ut Incarnatio «modo optimo et sapientissimo» fieret, i. e. non solum ob excellentiam mysterii, sed simul ad humani generis redemptionem, idque ita ut, quamvis alterutra ratio de se foret sufficiens et totalis; de facto tamen *utraque in unam adaequatam* coalescat.

QUOAD ANGELOS: Si decernamus eos creare in statu gratiae, et quidem per Iesu-Christi futura merita conferendae, eisque revelemus, praeter mysterium SS. Trinitatis, mysterium incarnationis saltem quoad substantiam, simulque praecipiamus: «Et adorent Eum omnes angeli Dei» (Hbr., 1, 6), gratia tamen addita saltem vere sufficiente quoad singulos ad obediendum; hoc praevidemus libere quidem quoad illorum voluntatem, sed quoad nostram cognitionem infallibiliter eventurum:

a) Archanchelus Michael cum plerisque adorabit; sed Lucifer cum reliquis, superbia et invidia victus, et sibi (naturae sc. angelicae prae humana) hypostaticam unionem appetendo, «Non serviam» [7], exclamabit aliosque multos secum trahet ut rebelles.

b) Sub hac conditionata praevisione, sed interea pro solo nostro beneplacito, illos primos praedestinabimus ad gloriam, reliquos autem *mere* non praedestinabimus.

c) Immo, praevisa in eis tali gratiae reiectione adiiciemus: Hos *nolumus* praedestinare, sicut primos. Ita expresse docet Suárez etiam pro hoc primo signo rationis, ut videri potest in suo tractatu *De praedestinatione et reprobatione,* lib. 5, c. 3, n. 2.

QUOAD HOMINES: Si decernamus Adam et ex eo Evam, ut humani generis parentes, in statu gratiae creare, sed gratiae per Iesu-Christi merita conferendae, eisque praeter mysterium SS. Trinitatis revelemus mysterium Incarnationis, saltem quoad substantiam, et prohibeamus edere de arbore boni et mali (Gen., 2, 17) idque addita gratia saltem sufficiente ad obediendum, sed simul permittamus Satanae tentationem cum illa falsa promissione coniunctam «...Eritis sicut dii» (Gen., 3, 5); haec praevide-

---

6. De hac communicatione «modo optimo et sapientissimo» facienda saepissime Suáres loquitur, confer *De praedestinatione,* lib. 1, c. 12, n. 8; 1, 285; *De Verbo Inc.,* V, 2, 16; 17, 223.

7. Expresse non constat ex S. Sc. hoc verbum a Satana dictum, sed ita semper conceptum est a iudaeis et christianis, ex Is. 14, 12-15 et aliis locis affinibus. Expresse tamen a populo iudaico dicitur; Ier., 2, 20.

mus, libere quidem quoad eorum voluntatem, sed quoad nostram cognitionem infallibiliter eventura:

a) Inobedientiam Evae a diabolo deceptae, sed praesertim ipsius Adami, qui suae uxori acquiescens, et ipse comedet *peccabitque,* non ut privatus, sed potius ut divinitus constitutus totius generis humani caput *etiam morale,* ex quo in omnes suos posteros foret transmittendum vel gratiae donum, quo iam ab initio evaderent filii Dei, vel originale peccatum, quo evaderent filii irae et Satanae servi, idque *omnes,* nisi pro aliquo per privilegium fieret exceptio.

b) Nam ex diaboli tentatione et originali peccato permissis, aptissima offeretur occasio ut Verbum caro fiat «modo optimo et sapientissimo» unde sit non solum «et angeli salvator et hominis», utriusque caput et fons gratiae; sed praesertim hominis, huiusque solius miserentissimus Redemptor; idque redemptione vel *praeservativa* quoad novam Evam, Virginem Mariam, novi Adami, Iesu-Christi immaculatam genitricem et corredeptricem, vel potius *reparativa* quoad reliquos omnes Adami posteros, Iesu-Christi Redemptoris sanguine et suae Matris V. Mariae corredemptione sanctificandos.

Quod si haec in V. Testamento, per primos parentes, per sacros ritus et praecepta, per patriarchas et prophetas solum imperfecte adumbrabuntur; sed in N. Testamento, seu in Ecclesia Christi Eiusque Corpore mystico, ita perficientur et consummabuntur, ut nostra divina attributa plenius et distinctius eluceant, sed praesertim sapientia, bonitas et misericordia.

Misericordia quidem simul cum iustitia commutativa, et solum permissive cum vindicativa coniuncta, ubi iam non erit locus misericordiae.

Nec minus elucebit illud aliud mysterium, universalis salvifica voluntas, vera et sincera quoad omnes, sed absoluta solum quoad eos quos praedestinabimus, videlicet:

1) Verbi incarnati Matrem V. Mariam huiusque Sponsum virginem Ioseph, *quem unum cum illa,* sed longe inferius, constituemus in ordine supernaturali non solum gratiae sanctificantis, sed etiam *suo modo* unionis hypostaticae, in quo vices geret Aeterni Patris quoad Eius Filium Iesum-Christum, et Spiritus Sancti quoad Eius Sponsam V. Mariam.

2) *Omnes alios* quos, pro maiore vel minore nostra praedilectione, in statu gratiae maioris vel minoris morituros conditionate praevidemus ac proinde liberos a *gravi* culpa, sive originali sive personali:

a) *ante usum rationis* et pro diversis adiunctis liberos a culpa originali vel per remedium naturae vel per baptisma sive aquae sive *sanguinis, qui pro Deo effusus,* semper a culpa quavis emundabit.

b) *post usum rationis,* omnes qui *statum gratiae* rite acquisitum, vel

nunquam amiserint vel amissum ritc recuperaverint et usque ad mortem retinuerint: idque per I. Christum Redemptorem et *primarium* Mediatorem, sed cum Eo et *secundario*, per Eius Matrem, V. Mariam, Corredemptricem et *universalem* Mediatricem, simul cum suo Sponso, virgine Ioseph, Ecclesiae Iesu Christi seu Eius mystici Corporis *universali* Patrono: *quem unum* prae omnibus aliis Sanctis, sibi I. Christus associabit, *post et propter* suam Matrem V. Mariam, in ordine ad opus redemptionis praeparandum huiusque fructum suo Corpori mystico, praesertim *impetratorie*, communicandum.

3) *Ceteros* autem *homines*:

a) *In hoc signo* et interea, *mere* non praedestinabimus.

b) Sed *in signo posteriore*, non obstante nostra *vere* universali et *serio* salvifica voluntate adiiciemus: Nolumus eos eligere seu *tam specialem* erga illos providentiam et misericordiam, quam erga praedestinatos exhibere, siquidem *conditionate* praevidemus:

a) *quoad parvulos*: eos omnes in peccato *originali* morituros ob *culpam* vel incuriam vel saltem *negligentiam* in orando pro eorum salute et vita aeterna, quam habebunt parentes vel tutores vel alii, a quorum modo agendi talium parvulorum salus aeterna pendebit.

b) *Quoad adultos*: etiam liberos a culpa *originali*, sed in *gravi* culpa *personali* morituros, quia suo quisque modo *reiciet*, vel ordinarie vel saltem in fine vitae, gratias quas eis, data occassione, peramanter offeremus: *omnibus* quidem saltem *vere sufficientes*, multis etiam *speciales*, non paucis plus minus *extraordinarias*, nonnullis *etiam miraculosas*, ut patebit in ultimo iudicio.

c) *Nullum* autem *positive reprobabimus*, sub hac *conditionata* praevisione, nisi cum fiat *absoluta* seu postquam praevideamus eorum mortem fore cum *gravi* et personali culpa coniunctam.

d) Immo *ad ignem aeternaum neminem damnabimus*, nisi moriatur *reus gravis culpae personalis*, ut patebit ex solemni sententia in ultimo iudicio proferenda, cum resonet illa vox: «Exsurge, Deus, iudica causam tuam» (Ps., 73, 22). Cui iudicio adstabunt etiam *parvuli*, non ut iudicandi, sed ut spectatores ac testes, qui nostra divina attribua admirentur, praesertim iustitiam, sed cum *misericordia* ita coniunctam, ut *haec* quasi prae omnibus effulgeat.

e) Qui praeterea *parvuli non praedestinati*, sed *immunes a culpa personali*, iam in aeternum, quamvis vere damnati et *caelecti gloria privati*, sed *naturali beatitudine* perfruentur, quasi aucta per memoriam illorum mysteriorum quae *ipsis etiam* in ultimo iudicio revelabuntur [8].

---

8. Haec autem signa rationis, quamvis Suárez in operibus editis plene et ordinate non enumeraverit, legi tamen possunt in Ms. inedito ab E. Elorduy

Unde fiet ut, dum *in inferis* illa suprema vox superat omnium damnatorum blasphemias easque quasi extinguit: «Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum» (Ps., 118, 137); «in nova terra» (Apoc., 21, 1) iam purificata, omnes illi parvuli vel ante plenum rationis usum vita functi, summo naturali gaudio concinent in aeternum: «Benedicite omnia opera Domini Domino, laudate et superexaltate eum in saecula...» (Dan., 3, 57); idque veluti respondentes glorioso illi trisagio: «Sanctus, Sanctus, Sanctus...» (Apoc., 4, 8) in caelis personanti, ubi omnes beati, angeli et homines, simul etiam concinent: «Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem... et gloriam et benedictionem». Et omnis creatura «quae in caelo est, et super terram, et sub terra, et quae sunt in mari..., omnes» clamabut: «Sedenti in throno et Agno benedictio et honor et gloria et potestas in saecula saeculorum» (Apoc., 5, 12 s.).

4. Quaestio tamen obvia exsurgit de *numero praedestinatorum*, sitne maior an aequalis an minor quam non praedestinatorum. Qualis est responsio suareziana?

Ni fallimur, in hac nimis anxia quaestione, sicut in aliis, non semper satis distincta sunt quae omnino sunt distinguenda et a P. Suárez optime distinguuntur, ut postea expresse nos ipse docebit.

a) *Praedestinati* omnes, angeli et homines, longe plures sunt quam *non praedestinati*. Nota bene: Non praedestinati non est idem ac *damnati ad inferos*, qui non erunt nisi angeli *rebelles* et homines *adulti* mortui cum *gravi culpa personali*.

b) Sed *homines beati in caelis*, adulti et parvuli, eruntne plures an pauciores quam *adulti ad inferos damnati*? In hoc latet maius mysterium, de quo agi posset, cum de mystico I. Christi corpore glorioso; nam urget iam accedere ad singulas praecipuas quaestiones in praevia hac introductione propositas, indicandis locis et rationibus quibus ab ipso Suárez traduntur.

7.—Iuvat tamen prius afferre PRAENOTANDUM ad primam quaestionem, quae uberius exponitur de motivo Incarnationis, ut iam ab initio pateat quam merito scriptum sit: «P. Suárez ita eminet in aestimando et sequendo Angelico Doctore D. Thoma, ut non minus dici possit addictissimus Doctoris *Communis* discipulus et sectator, quam iure merito dicitur Doctor Eximius et Pius».

In praefatione ergo, ad primum quem edidit tractatum DE VERBO INCARNATO, postquam difficultates innuit quibus ab hoc opere edendo diu deterritus est, ita pergit:

---

transcripto in suo articulo: *La predestinación en Suárez. Controversias con Vázquez, Salas y Lesio*: ArchTG 10 (1947), 20. Prae oculis habendae sunt, ut ipse Elorduy advertit, modificationes ab ipso Suárez postea introductae.

«Quarum [difficultatum] illa fuit certe non parva, qua omni studio ac diligentia conatus sum D. Thomae sententias sic explicare, ut aperte ac dilucide intelligantur; quo in genere dedi operam, ut sacrarum litterarum testimonia, Conciliorum decreta, et SS. PP. monumenta diligentius evolverem, et quasi fontes ipsos, ex quibus D. Thomas hausit, demonstrarem. Ex quo factum est, ut nonnumquam disputationes nostrae prolixiores forte videantur, quod non tam ieiune quam in scholis fit tractantur, sed allatis in medium SS. PP. sententiis confirmentur ac disserantur... In aliorum opinionibus, vel confirmandis, vel refutandis, D. Thomae modestiam (quae summa est) imitari studui. Itaque, sic auctores ipsos profero ut laus sua cuique tribuatur; sic sententias, eorum etiam quos non probo, expono, ut, quantum momenti atque auctoritatis habeat cuiusque sententia, lector facillime diiudicare possit citra cuiusquam vituperationem atque iniuriam.

»Nam, sicut a viro religioso ac modesto maxime abesse debet sui laudatio, sic etiam aliorum acerba reprehensio ac vituperatio. In quibus rebus opinioni locus est, ipsius etiam Angelici Doctoris prudentiam ac exemplum secutus, eum delectum habui ut quae pia, quae gravia, quae antiqua sunt, anteponerem illis quae a pietate, gravitate, antiquitate videntur abhorrere».

In praefatione autem secundae huius operis editioni praeposita, quamvis altissimam tanti mysterii excellentiam et consequentem difficultatem humilis reveretur; nihilominus affirmat ita Deum locutum esse, ita eius Ecclesiam cum suis SS. Patribus et Doctoribus nos edocuisse, ut «quae de tanto mysterio scire nos convenit consequi feliciter, iuvante Deo eiusque Matre sanctissima intercedente, difficile non sit. Quod eo felicius atque securius me in hoc opere assecuturum confido, quo magis Angelici Doctoris placitis ac sententiis inhaerere, eiusque sensa omni industria summaque diligentia rimari in animo est. Quippe ea est apud me eius auctoritas, ut illius vestigiis inhaerens, nullos aut itineris errores aut difficultatum nodos vel demum inextricabiles argumentorum laqueos pertimescam» [9].

II. Doctrina Patris Suárez ex eius libris desumpta

8.– Praemiso iam a nobis conspectu generali de mysterio Iesuchristi et suae Matris V. Mariae suique Corporis mystici, secundum conceptionem theologicam Suarezianam, «unde simul elucet unitas et harmonia consilii Dei in suis operationibus *ad extra*»; eam nunc ex eius libris directe exponemus. Et quoniam huius tanti mysterii explicatio multum pendet a quaestione de motivo seu fine Incarnationis, ab hac difficili quaestione iam exordiamur. Sit igitur:

9. Cfr. ed. Vivès, 17, VI-VII.

Quaestio prima: De motivo Incarnationis.

De motivo seu potius *de ratione obiectiva* divinam huius mysterii volitionem et praedestinationem *terminante. Cur* et *in quo signo,* seu quasi momento suae aeternitatis relate ad suas operationes *ad extra,* Deus decrevit ut Verbum caro fieret, seu natura divina, prout in Verbo subsistit, tali naturae humanae personaliter uniretur.

Responsio pendet omnino a revelatione divina et, cum Mater Ecclesia eiusdemque Patres et Doctores, dum *scrutabantur Scripturas* tria sibi offerri viderent genera testimoniorum magis minusve clare *mysterium Incarnationis* exhibentium: alia potius vaga, *ut independens a peccato Adami*; alia omnino expressa, *ut finem totius creationis*; alia frequentissima, *ut peccati remedium*; inde varietas sententiarum, quas P. Suárez accurate et fideliter colligit; singularum analysim instituit subtilissimam et duarum praesertim, thomisticae et scotisticae, benevolentissimam, cuius tandem utriusque congruentias summo ingenio et diligentia conciliare conatur.

EN SUMMA: 1) *Cur* et *in quo signo* decreta est Incarnatio?

a) Utrum *ex prima Dei intentione* ob excellentiam mysterii, ut est suprema Dei communicatio et manifestatio sui *ad extra* simulque totius creationis exaltatio et quasi deificatio, unde summa Iesuchristo, summa Deo gloria;

b) An solum *consequenter ad lapsum Adami,* ut eius *remedium,* ut *hominis* redemptio, quamvis *de facto,* simul omnia praedicta bona obtineantur?

2) Unde quaestioni, «Si Adam non peccasset, fuisset Incarnatio?»; en duplex obvia responsio et utriusque conciliatio:

1.ª Fuisset quidem ob excellentiam mysterii... sed modo *impassibili* eiusque decretum *iam ab initio* seu *in primo signo.*

2.ª Non fuisset *vi praesentis decreti,* nam sine tali lapsu nec redemptio nec proinde Incarnatio. Num ex alio decreto fuisset, nescimus.

3.ª Tandem *conciliationem* intendens, si haberi possit: quam, *praelucente* cum scientia possibilium *scientia futuribilium, duplici modo* obtinere conatur (Molina et alii)

a) Cum huius mysterii ratio, non solum fuerit eius excellentia praedicta, sed simul hominis redemptio; finis *adaequatus* ex utroque *partiali* consurgit, isque ab initio intentus a Deo praevidente futuribilem Adami lapsum et intendente suorum attributorum ostensionem, praesertim illum iustitiae et misericordiae ineffabilem amplexum et osculum quo cetera at-

tributa illuminantur. Sed, ut patet, *vi praesentis decreti,* sine Adami lapsu Incarnatio *non fuisset.* (Sic Molina et alii).

b) Cum *duplex* ille finis non *partialis* fuerit, sed alteruter de se *sufficiens* et *totalis,* non tamen *seorsim* influens, sed *vi praesentis decreti in unum adaequatum* coalescens; quamvis de se potuisset ex *alterutro* dari Incarnatio (*impassibilis* ex primo fine, *passibilis* ex secundo); *vi tamen praesentis decreti,* sine lapsu Adami nec redemptio *nec proinde Incarnatio fuisset.* Sed *vi alius decreti*? Nescimus: omnibus tamen bene perpensis, videtur non futura. Unde exsurgunt quatuor sententiae praecipuae (Sic Suárez):

1.ª *sententia*: Ratio Incarnationis fuit eius excellentia... et sine lapsu Adami fuisset Incarnatio, sed impassibilis.

2.ª *sententia*: Ratio fuit hominis redemptio, unde sine lapsu Adami non fuisset Incarnatio.

3.ª *sententia conciliationem* quadantenus intendens: ratio fuit utraque praedicta, sed alterutra *partialis* in *unam adaequatam* coniuncta: unde vi praesentis decreti sine lapsu Adami Incarnatio non fuisset. De qua Suárez haec dixerat, d. 5, s. 3, n. 4 ad finem:

«Et haec sententia sic exposita est probabilis et potest facile defendi. Mihi tamen nunquam satis persuaderi potuit». Unde suam proponit, *quae non complexive,* ut Moliniana, mundum intuetur et exhibet ut a Deo praevisum et inter omnes creabiles electum, ut in quo, mirabili harmonia, attributa divina refulgerent; sed *signa distinguit* et gradatim, ut supra innuimus, singularum sententiarum analysim instituit subtilissimam ac thomisticae praesertim et scotisticae benevolentissimam, quarum optimas congruentias et gravissimas rationes summo ingenio et diligentia in harmoniam redigere conatur. Hinc,

4.ª *sententia Suareziana*: 1) Finis Incarnationis est duplex (ut Molina); *a*) excellentia mysterii, *b*) hominis redemptio: ille quidem absolutus, hic vero condicionatus «Si Adam peccaret». At N. B.:

2) *Alteruter de se sufficiens* et *totalis* (non ut Molina); quamvis *de facto* ita in *unum adaequatum* convergens, ut *neuter solus* in divinum consilium influxerit, siquidem iam *in primo signo* concipitur a Deo Incarnatio ut *modo optimo et sapientissimo* exsequenda, qui modus *ex alio fine explicatur.*

3) Iam igitur *in primo signo* Iesus Christus, nondum quidem explicite exhibetur *ut Redemptor,* at certe quasi *implicite* in illo addito: «Incarnatio *modo optimo et sapientissimo*», *simul cum praevisione* futuribilis divinae permissionis quoad *lapsum Adami,* qui optimam offerret occasionem ut in *Iesuchristo Redemptore* divina attributa exhiberentur, non quomodolibet, sed illuminata illo ineffabili osculo et amplexu: «Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt» (Ps., 84, 12).

4) Unde quaestioni «Utrum, si Adam non peccasset, fuisset Incarna-

tio», illa *tandem* responsio: Non fuisset *modo tam excellenti,* i. e., *non fuisset vi praesentis decreti.*

5) Sed *vi alius decreti*? Nescimus, ait Suárez, Deus scit! Aliis tamen alia respondentibus, Patri Suárez, videtur *non futura,* quamvis esse *potuerit*; nam secus *illum alium modum* Deus *ab initio* elegisset, qui *nec lapsum Adami nec Iesuchristi passionem* includeret.

Nimirum, ut saltem idearum seriem apud P. Suárez amplissime evolutam, brevissime innuamus; suis eximiis Commentariis in 3 q. 1 S. Th. praemittit duas egregias disputationes, alteram contra Iudaeos: «Messiam iam venisse». i. e. Iesumchristum (d. 1), alteram contra infideles: «Christum esse verum Deum et hominem» i. e. Verbum incarnatum (d. 2). Sequitur fideliter transcripta prima quaestio D. Thomae in sex articulos divisa, quorum primo: «Utrum conveniens fuerit Deum incarnari», breviter sed optime explicato, tertiam suam disputationem adiungit: «De existentia Incarnationis eiusque convenientia», in tres praeclaras sectiones distributam (d. 3). Transcribitur secundus articulus D. Thomae: «Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani Verbum Dei incarnari», cui brevis additur et accurata commentatio, quam cumulatissime perficit quarta disputatio in duodecim sectiones distributa: «De convenientia et necessitate Incarnationis ad reparationem hominis lapsi» (d. 4): Quae profecto et amplissima est, prout gravissimae quaestiones ibidem agitatae requirebant, et omni studio dignissima ad mysterium Corporis mystici perfectius intelligendum, v. gr., sectio XII: «Utrum possit homo purus, *saltem ut est Christi membrum,* satisfacere Deo ex perfecta iustitia pro peccato suo».

9.—Sed urget explicatio articuli tertii D. Thomae: «Utrum si homo non peccasset Deus incarnatus fuisset», cuius fidelis transcriptio et praeclara eiusdem commentatio potissimumque adiecta disputatio 5: «De primaria causa propter quam Incarnatio praedestinata et facta est, sine qua non fieret», in sex sectiones distributa, omni studio digna sunt et imprimis prae oculis habenda. Quibus praemissis, iam sit:

Status quaestionis: «Hic articulus —Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset— videri potest extra methodum hic interpositus, ubi de convenientia incarnationis disserimus, non de modo et ratione qua Deus illam praedestinavit, ex qua praesertim quaestionis pendet resolutio: sed considerandum est duplici via ostendisse D. Thomam hoc mysterium esse conveniens, scilicet per se, et propter reparandum hominem lapsum; hoc ergo loco has duas rationes inter se comparat in ordine ad divinam voluntatem, ut sciamus quaenam earum Deum primo moverit ad illud faciendum; et hanc comparationem optime explicat per illam conditionalem: «Si homo non peccasset, an Deus incarnatus fuisset»; quae locutio licet sub conditione proponatur, aliquem tamen habet sensum absolutum,

praesertim prout a D. Thoma tractatur; non enim considerat quid Deus facere posset, si homo non peccasset, neque quid facturus esset instituendo novum modum et ordinem praedestinationis, sed an ex vi illius modi et intentionis qua nunc voluit Incarnationem, illa futura esset, etiamsi homo non peccasset» [10].

D. Thomas praemittit quinque graves rationes pro sententia affirmativa, sed magna modestia et gravitate pergit:

«Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim, quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, Incarnatio non fuisset; quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur; potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari» [11].

Quam sententiam confirmat solutione quatuor rationum pro affirmativa sententia militantium.

10.—Commentatio Patris Suárez magna cum reverentia procedit, quamvis non omittat ea modeste animadvertere quae ad maiorem claritatem vel exactum modum loquendi conferre posse videantur. Optime igitur, proposito argumento divi Thomae, ita pergit:

«Hic discursus D. Thomae valde probabilis est. De quo, et de tota sententia, fuse dicam in sequenti disputatione; nunc solum oportet recte explicare et intelligere duas illas, quas assumit, propositiones. Prima est illa generalis: quae ex sola voluntate Dei proveniunt supra omne debitum creaturae, per solam revelationem innotescunt. Primum enim, licet D. Thomas non per revelationem, sed per Scripturam dicat, sensus tamen illius idem est; nam sub Scriptura comprehendit omnem revelationem, seu omnem regulam infallibilem fidei, sive sit scripta, sive non scripta traditio, aut Ecclesiae definitio. Deinde, oportet distinguere varios modos quibus ea, quae a sola voluntate Dei proveniunt, in Scriptura sacra, aut contineri possunt, vel non contineri. Primo, fieri potest ut de illis expresse revelatum sit quid in eis divina voluntas facere decreverit, vel non facere, aut absolute et simpliciter, aut in eventu tali vel tali; et tunc cessat omnis quaestio, quia illud quod Scriptura dicit, simpliciter credendum est. Secundo, fieri potest ut Scriptura sacra nihil de aliquo mysterio affirmet aut neget, neque expresse quidem, neque ita ut ex aliis quae docet, id colligi possit; et

10. In 3, q. 1, a. 3, *Comment.* n. 1; ed. Vivès, 17, 187.
11. 3 q. 1, a. 3, c.

quando res sunt huiusmodi, vix potest humanum ingenium aliquid de illis coniectari, nedum certum aliquid aut exploratum habere; interdum vero potest aliquid probabiliter suspicari, idque solum fere quod in aliis rebus revelatis aliquod potest habere vestigium seu fundamentum; ex solis namque rationibus humanis naturalibusque parum potest aut nihil de supernis illis totumque naturae ordinem superantibus indagari. Tertio fieri potest ut res aliqua, licet in Scriptura sacra expresse neque affirmetur neque negetur, in aliis vero, quae Scriptura docet, aliquo modo contineatur; in quo potest esse magna latitudo, quatenus in uno principio potest aliqua conclusio clarius vel obscurius contineri; et in huiusmodi rebus iudicandis interdum varia Scripturae dicta inter se conferre necesse est, ne quod uni videtur consentaneum, ab altero discordet; interdum vero aliquid in huiusmodi rebus conferre potest humana ratio vel coniectura. Principium ergo illud D. Thomae praecipue et per se intelligitur de cognitione certa, et consequenter de certa etiam revelatione; hinc vero fit, ut in rebus et mysteriis supernaturalibus, de quibus non potest haberi certa cognitio, quia manifeste revelata non sunt, id debeat a nobis verisimilius existimari, quod rebus manifeste revelatis magis videtur esse consentaneum. Quare in proposito, quamquam expresse revelatum non sit, primam rationem, quae Deum movit ad carnem sumendam, fuisse remedium peccati, videtur tamen his, quae revelata sunt, esse magis consentanea; quod D. Thomas probat, secunda propositione assumpta.

»Secunda ergo propositio in D. Thoma notanda, est illa: *In sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur.* In qua, si verbum illud, *ubique,* idem valeat quod frequentius et, plurimum, res est obvia, et per se manifesta sacram Scripturam explorantibus; quod si ita exacte intelligatur, ut nunquam omnino alia causa vel ratio assignetur, difficile creditu est. Dicitur enim ad Ephes. 1: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo*; ubi duo coniunguntur, scilicet, nos esse praedestinatos, idque per Iesum Christum; sicut ergo ibidem ratio nostrae praedestinationis non assignatur ex occasione peccati, sed per sese, ut simus in laudem gloriae et gratiae Dei, ita ratio praedestinationis nostrae per Christum, atque potiori iure ipsius Christi praedestinatio ex occasione peccati non sumitur, sed ex ipsius Dei gloria gratiaeque eius praestantissima manifestatione. Deinde vero subiungitur alius incarnationis effectus: *In quo habemus redemptionem*, etc. Sic etiam, 1.ª ad Corinth., 2, inquit Paulus: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula, in gloriam nostram*; et aliis locis dicitur, *Deum dedisse Filium suum ad ostensionem suae charitatis, bonitatis,* etc.» [12].

12. Suárez, *l. c.*, nn. 3-4; p. 187.

11.—Observat, tamen, P. Suárez responderi posse iam a D. Thoma praeoccupatam esse hanc difficultatem, cum sibi obiecit ex D. Augustino: «Alia multa sunt cogitanda in Christi Incarnatione praeter absolutionem a peccato... Ergo etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset». Nam S. Doctor respondet: «...omnes aliae causae quae sunt assignatae pertinent ad remedium peccati» [13]. Idque P. Suárez quadantenus approbat, quamvis addat:

«Verum est tamen, non satis posse convinci aut persuaderi id quod haec responsio supponit, videlicet, omnes alias rationes incarnationis non assignari nisi ut contentas in redemptione; posset enim quis probabiliter dicere illas per sese sufficientes, fuisse et primarias in divina voluntate et praedestinatione, et ut tales in Scriptura proponi, quamvis ea, quae sumitur ex redemptione hominum, frequentius inculcetur, tum quia statui lapsi hominis magis accommodata est; tum quia omnes aliae in hac, virtute continentur; tum denique quia per illam non tantum ipsius Incarnationis, sed et modi eius, et passionis Christi ratio et causa sufficiens declaratur» [14].

Atque ita pergit, singula, pro rei gravitate, vel accurate confirmans vel modeste discutiens, praesertim quae ad quartam et quintam difficultatem referuntur. Nam illa in hoc vergit: Incarnatio praedestinata est ab aeterno, ergo ante Adae peccatum, ergo *et hoc non existente* illa iam impleri debuit. Sed S. Doctor respondet, ad 4:

«Praedestinatio supponit praescientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus Incarnationis in remedium humani peccati».

Quasi diceret: Incarnatio praecedit peccatum prout in tempore factum, non tamen prout ab aeterno praevisum. Si enim hoc non fuisset praevisum, neque illa fuisset praedestinata. Sed cum hoc sensu, observat P. Suárez, non bene quadrat exemplum.

«Praedestinatio [enim] talis hominis non supponit praescientiam futurae orationis aliorum, ut propter eam praevisam Deus alium praedestinet; alias posset unus impetrare aut mereri de congruo totam praedestinationem alterius, quod falsum esse suppono; quia potius tale meritum vel oratio Stephani, verbi gratia, fuit effectus praedestinationis alterius, videlicet Pauli. Non ergo est mens D. Thomae praedestinationem absolute supponere praescientiam futurorum, atque adeo nec Incarnationis praedestinationem supponere simpliciter praescientiam peccati. Potest ergo primo exponi de praescientia non absoluta, sed conditionata; praeter illam enim scientiam futurorum contingentium, quae intuitiva seu visionis dici-

13. 3 q. 1, a. 3 ad 1.
14 Suárez, *l. c.*, n. 5, p. 188.

tur, quae praesupponit aliquam voluntatem in Deo, vel praedefinientem bona, vel mala permittentem, intelligimus in Deo aliam scientiam ratione distinctam, quae omnem liberum suae voluntatis actum antecedit; qua comprehendit quid unaquaeque voluntas, in quacumque opportunitate, et cum quocumque concursu, auxilio, tentatione, aut aliis similibus circunstantiis applicata ad operandum, suaeque libertati relicta, operatura esset. De qua scientia (quoniam ad doctrinam de praedestinatione et gratia magno usui futura est) specialem disputationem in 1 p. *conficiam* [15]. Hoc ergo modo intelligimus facile, totam praedestinationem praesupponere praescientiam futurorum, non absolute, sed conditionate; quae futura sic praevisa, non sunt ratio ipsius praedestinationis, sed solum sunt media praevisa ut possibilia ad exsequendam ipsam praedestinationem, si Deus illis uti voluerit; et hoc modo antecedere potuit praescientia orationis Stephani totam praedestinationem Pauli; et eodem modo, in proposito, praescivit Deus, antequam voluisset creare Adam, vel permittere peccatum eius, ipsum fuisse peccaturum, si in tali statu crearetur, et permitteretur tentari, et cum talibus auxiliis suae libertati relinqui; et hanc praescientiam peccati praesuppositam esse praedestinationi Incarnationis, certum existimo» [16].

12.—Sed incertum aestimat num hic fuerit sensus D. Thomae, unde pergit:

«Ideo potest secundo dici, praedestinationem, praesertim apud D. Thomam, non significare voluntatem efficacem, quae antecedit omnia media quae sunt effectus praedestinationis, sed significare ipsam rationem mediorum omnium, in divino intellectu existentem. Quamquam ergo nec voluntas efficax, quae est radix praedestinationis, nec tota ratio praedestinationis, supponat praescientiam futurorum, semper tamen, secundum aliquid, id est, antequam completa intelligatur usque ad ultimum effectum, supponit praescientiam alicuius rei futurae: ut in exemplo posito praedestinatio Pauli, quoad ipsam electionem, et quoad primum effectum suum, non supponit praescientiam orationis Stephani, sed haec potius ad electionem consequitur; prout tamen praedestinatio Pauli omnium mediorum rationem includit, supponit praescientiam orationis Stephani; et iuxta hunc sensum, optime argumento satisfit, quia hoc satis est ut res praedefinita infallibiliter futura sit, et tamen non sit futura sine alia, per quam efficienda praeordinata est; cuius praescientia coniuncta est cum tali praedestinatione, et quodammodo illam consequitur, si consideretur prima radix praedestinationis, quodammodo vero illi supponitur in ordine ad

15. Nondum ergo cum hoc scripsit confecerat hanc disputationem, de qua tamen d. V, s. 1, nn. 6, 13; 17, 200, 215 et d. XXVII, s. 2, n. 8; 18, 44.

16. *L. c.*, n. 9, p. 190.

completam praedestinationem, et exsecutionem eius. Et iuxta hanc explicationem, non est necesse praescientiam absolutam peccati futuri praesupponi ante primam efficacem voluntatem Dei circa Incarnationem, atque adeo ante totam praedestinationem Incarnationis; sed satis est si praesupponatur ante consummatam praedestinationem Incarnationis, secundum omnia media per quae erat exsecutioni mandanda. Et haec expositio notanda est pro iis quae disputatione sequenti dicemus; quia in se veram doctrinam continet, et non est aliena a mente D. Thomae, quamquam non satis constet an hoc solum docere voluerit, vel simpliciter absolutam praescientiam peccati futuri antecessisse in Deo, secundum rationem, ipsam voluntatem sumendi carnem; hoc enim etiam possunt significare verba D. Thomae; et quamvis exemplum in hoc non teneat, non tamen oporttet simile in omnibus esse» [17].

13.—Pari ratione in quinta difficultate, quam sibi obiicit et brevissime solvit D. Thomas:

«Nonnulla, ait Suárez, notanda sunt, quae multum futurae disputationi deservient. Primum est, D. Thomam in argumento sumere, et in solutione concedere, primum hominem, ante lapsum, futurae Incarnationis fidem seu revelationem habuisse infusam», ex Gen. II, et Eph. V, quod optime evolvit et adductis SS. PP. testimoniis probat Suárez [18], unde concludit cum D. Thoma:

«Incarnationem non fuisse per se primo ordinatam ad redimendum hominem lapsum, et consequenter futuram fuisse, etiam si homo non peccasset..., quia Adam praescivit Incarnationem futuram, et tamen non praescivit illam futuram propter suam redemptionem, quia non fuit praescius sui casus, ut Augustimus docet l. II *in Gen. ad lit.* c. 18. Respondet tamen negando consequentiam, quia potuit revelari Adae Incarnatio, et non primarius finis seu prima ratio illius; quae responsio sufficienter solvit argumentum, ut propositum est» [19].

14.—«Sed nonnulla (pergit Suárez), explicanda supersunt. Primum est, quod, licet non fuerit Adae revelata haec causa Incarnationis, certe debuit aliqua alia illi proponi; quia non potest convenienter intelligi, Christum Deum-hominem revelari Adae per fidem credendum, praesertim revelatione perfecta et facta ab ipso Deo, quin consequenter intelligamus, illi ostendi rationem aliquam ex caritate vel bonitate Dei desumptam, propter quam tantum beneficium hominibus conferre decrevit, et Christum ipsum proponi sub ratione capitis, a quo omnis gratia in humanum genus esset

17. *L. c.*, p. 191.
18. *L. c.*, n. 10.
19. *L. c.*, n. 11, p. 192.

manatura; hoc enim, et ad Christi Domini dignitatem, et ad convenientem modum talis revelationis pertinebat: et mihi quidem ita credendum videtur; nam et D. Thomas, 2. 2, quaest. 2, art. 7, dicit hominem ante peccatum habuisse explicitam fidem Incarnationis Christi, prout ordinabatur ad consummationem gloriae, non autem prout ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem et ressurrectionem. Ex quo loco bene perpenso colligitur cognovisse Adam Christum, ut viam et medium per quod erat beatitudinem consecuturus; docet enim D. Thomas, in principio illius articuli, ideo fidem Christi necessariam esse ad salutem, quia Christus est per quem homo beatitudinem consequitur, ac propterea per se pertinet ad obiectum fidei; inferius vero docet, etiam in statu innocentiae oportuisse Christum esse fide creditum, tanquam per se pertinentem ad obiectum fidei; ergo etiam in eodem statu credidit Adam in Christum ut in eum per quem erat beatitudinem consecuturus. Ex quo ulterius sequi videtur, credidisse etiam in eo statu Adam in Christum, tanquam in auctorem gratiae et iustitiae sibi in eodem statu collatae. Primo, quia fides in Christo ideo est necessaria ad salutem, quia per Christum iustitiam consequimur; sed haec fides fuit Adae necessaria ad salutem, teste D. Thoma; ergo per eam est iustitiam assecutus. Secundo, quia Adam credidit in Christum tanquam in consummatorem gloriae; ergo tanquam in auctorem gratiae; non enim ab aliquo speranda est gloria, qui non sit etiam auctor gratiae, cum gratia nihil aliud sit quam semen gloriae» [20].

15.—Obiecta sibi acutissima defficultate, quam, ut solet, optime evolvit et urget, sed non minus optime solvit, ita pergit:

«Secundo explicandum est in hac solutione Divi Thomae, unde constet eam rationem vel causam Incarnationis, Adae revelatam, non fuisse primariam et per se primo intentam in hoc mysterio. Cum enim D. Thomas negat revelatam esse Adae causam Incarnationis, non est intelligendus, de omni causa, ut ex eodem alio loco probavimus, sed de illa quam ipse putat primariam, et sine qua non fieret Incarnatio. Sed cur, quaeso, non posset alius pari ratione dicere, nobis quidem revelatum fuisse mysterium Incarnationis, illam vero causam, quae frequentius nobis tradita est, esse nostro statui accomodatam, in se tamen non fuisse praecipuam atque primariam, sed potius illam, quae Adae significata est, fuisse primam et potissimam rationem huius mysterii, ac per se maxime sufficientem? Et idem dici potest de Angelis, quibus in sua creatione hoc mysterium revelatum est, ut ex 1 p., q. 57 et 62, suppono. Et haec ipsa interrogatio multum enervare videtur rationem qua D. Thomas hoc articulo utitur. Falsum est enim in omni revelatione facta de hoc mysterio, assigna-

20. *L. c.*, n. 12.

tam esse rationem eius ex peccato primi hominis. In hac enim revelatione facta Adae et Angelis, assignata fuit ratio independens a peccato, ut declaratum est. Quod ita explico: nam si ipsi Adae proposita esset haec quaestio quam D. Thomas modo versat, scilicet, an, eo non peccante, revelatio illi facta habitura esset effectum, sine dubio contrarium, quam D. Thomas, ex simili ratione concluderet, hoc modo: Mihi revelata est voluntas divina de perficiendo hoc mysterio, propter rationem altissimam, quae a peccato non pendet; ergo, licet peccatum numquam futurum sit, complebitur ista revelatio; quin potius certius crederet Deum fuisse incarnandum non existente peccato, quam eo interveniente, quia, non existente peccato, nullam rationem dubitandi inveniret: illo autem existente, timere posset ne suo peccato tantum Dei beneficium impediret».

«Fateor haec esse improbatu difficilia, et satis concludere, et rem hanc esse incertam, et coniecturam D. Thomae esse probabilem, non tamen convincere; et solum video dici posse, D. Thomam ideo eam partem elegisse, quia eius discursus et ratio nitebatur revelatione certa. Haec autem, quae diximus de revelatione facta Adae, licet probabiliora sint, non tamen ita certa. Deinde, quia ille frequens modus loquendi Scripturae, et ratio illa ex peccato sumpta, toties repetita et inculcata, multum indicant illud fuisse primum motivum divinae voluntatis ad hoc mysterium perficiendum, licet, postquam illud facere decrevit, etiam Adae revelare voluerit, modo statui innocentiae accommodato».

16.—«Tertio, in eadem solutione explicandum occurrit quomodo aliqui ex Sanctis allegatis significent, Adam, in eo sopore, cognovisse mysterium crucis. Hieronymus enim supra sic loquitur *Primus vates Adam hoc de Christo et Ecclesia prophetavit, quod reliquerit Dominus noster atque Salvator Patrem suum Deum, et matrem suam caelestem Ierusalem, et venerit ad terram, propter suum corpus, Ecclesiam, et de suo eam latere fabricatus sit.* Quo ultimo verbo mysterium crucis significat».

Idipsum confirmat Suárez ex S. Augustino, S. Leone Papa et aliis; unde videretur potuisse Adam concludere passibilem et redemptricem Incarnationem futuram.

«Respondetur tamen, ait Suárez, sine dubio Adam non fuisse praescium sui casus, et consequenter neque Incarnationem cognovisse, ut ad illius remedium ordinata est. Quod non aliter probo quam Augustini auctoritate supra citata, tum quia ab eodem sufficienter eo loco demonstratur, tum etiam quia res est tam manifesta, ut nullus sit qui contradicat. Cum ergo Sancti applicant significationem illorum verborum ad aliqua mysteria, quae supponunt culpam, non intelligunt, Adamum omnia illa in particulari et iuxta proprium eorum modum cognovisse, sed solum mysterium ipsum quoad eius substantiam, et quoad summam coniunctionem Christi cum Ecclesia sua, quae de latere eius aedificata erat: quod non oportet

intelligi de latere Christi morientis in cruce, ita ut hoc totum Adam cognoverit, cum neque hoc per verba Adae significatum sit, sed in communi potest intelligi de latere, id est, de amore et de corde Christi. Et ad hunc modum cetera sunt exponenda, quae difficultatem non habent» [21].

17.—Ita Eximius pergit, singula pro rei gravitate discutiens; donec, via sufficienter parata, enuntiatur:

«Disputatio V *in sex sectiones divisa: De primaria causa et ratione propter quam Incarnatio praedestinata et facta est et sine qua non fieret*» [22].

Exorditur Suárez explicando cur investigetur ratio seu finis praecipuus huius mysterii. Et, quoniam Incarnatio ob eamdem rationem ob quam est facta, fuit ab aeterno praedestinata;

«ideo, ut primam originem et causam huius mysterii investigemus, ordo etiam et modus divini consilii et praedestinationis divinae circa hoc praesertim mysterium inquirendus nobis est, quo invento et cognito, quaestiones D. Thomae his articulis propositas facile expediemus». Unde sit:

«Sectio I. Quomodo inter actus divinae scientiae et voluntatis ordo prioris et posterioris, secundum rationem intelligendus sit», quae fundamentum iacit necessarium ut bene capiantur quae nunc de motivo Incarnationis et postea de praedestinatione Iesu Christi et suae Matris V. Mariae suique Corporis mystici diligentissime inquirit et plena luce illuminare conatur.

Quamvis enim «Deus unico et simplicissimo actu intelligat et velit, tamen quia inter scientiam et voluntatem et inter res ipsas cognitas et amatas est quaedam connexio et dependentia, ad hanc explicandam concipimus nos unum in divina scientia et voluntate posterius altero, et hoc modo distinguuntur in his actibus signa priora et posteriora, non secundum rem, sed secundum rationem. Et hoc sensu explicatus ordo hic a nullo theologorum negatur, et illo utitur D. Thom. Î p., q. 14, 19, et hoc art. 3, ad 4...» [23].

18.—Qui tamen ordo, ubi iam quaeritur quomodo sit in casu explicandus et unde sumendus, oritur varietas sententiarum, quas recenset et discutit Suárez ut sua positio definiatur.

Reiecta igitur sententia Caietani, quasi omnia ad ordinem naturae pertinentia supponenda sint omnibus quae ad ordinem gratiae, et utraque omnibus quae ad ordinem unionis hypostaticae referuntur; recensetur Scoti sententia:

---

21. *L. c.*, nn. 13-15.
22. *L. c.*, p. 197.
23. *L. c.*, n. 1, p. 198.

Qui «distinguit haec signa ex maiore similitudine vel propinquitate effectuum Dei cum ipso Deo, utens illo principio: Ordinate volens prius vult id quod est propinquius fini, quam ea quae magis distant; Deus autem, et eius bonitas, et gloria, est finis operum eius, et ideo illud intelligitur esse prius in voluntate divina, quod est Deo ipsi propinquius, atque ad ipsius gloriam magis accommodatum. Sed haec sententia Scoti neque sufficienter rem explicat, neque omnino vere; et utrumque patebit ex dicendis» [24].

19.—Pergit igitur declarando unde sumendus sit ordo prioris et posterioris inter actus intellectus et voluntatis divinae, et quomodo notitia futurorum conditionatorum pertineat ad scientiam simplicis intelligentiae:

«Dicendum est ergo hunc ordinem prioris et posterioris considerari a nobis posse, vel in intellectu divino respectu voluntatis, vel in ipsamet scientia Dei, seu inter res ipsas scitas; vel in voluntate, seu inter res, prout divinae voluntati obiiciuntur. Primo ergo modo, ratio prioris et posterioris petenda est ex naturali connexione, quae est inter intellectum et voluntatem, et utriusque actus; intellectus enim movet voluntatem proponendo obiectum; et hac ratione intelligimus aliquem actum intellectus divini praecedere actum voluntatis, quia voluntas non fertur nisi in rem cognitam; voluntas vero est a qua procedunt omnes actiones liberae, et ideo principium est omnium rerum creatarum, et omnium operum Dei in omni ordine naturae et gratiae, et unionis hypostaticae; et propterea scientia istarum rerum, quatenus existentium vel futurarum in aliqua differentia temporis, intelligitur esse in Deo posterior quam actus liberae voluntatis. Et hoc modo distinguitur in Deo duplex scientia, simplicis intelligentiae et visionis, et illa antecedere dicitur voluntatem, haec vero subsequi, quod intelligendum est respectu earumdem rerum, et obiectorum, respectu quorum habent ordinem supra explicatum; nam si ad diversa obiecta et disparata comparentur, nullum habent inter se ordinem, ut magis ex sequentibus constabit. Sed hic oportet advertere, scientiam illam, quae antecedit voluntatem Dei, quamquam simpliciter tantum sit de rebus possibilibus, tamen per eam cognoscere Deum, quid unaquaeque causa effectura sit, si in esse producatur, et cum his vel illis circunstantiis ad operandum applicetur; quod non solum de causis necessario ac naturaliter operantibus, sed etiam de liberis voluntatibus verissimum existimo, ut in speciali tractatu de hac scientia divina *demostratum est*. Ex quo ulterius fit, prius ratione quam Deus ab aeterno aliquid extra se producere voluerit, praecognovisse innumeros et plane infinitos modos quibus posset universum condere, et homines ac Angelos creare, et ad beatitudinem consequendam

24. *L. c.*, n. 5, p. 199.

ordinare, cum diversissimis circumstantiis, cum his vel illis auxiliis, imponendo haec vel illa praecepta, permittendo has vel illas tentationes, etc., et in omnibus cognovisse quid eventurum esset, si hoc vel illo modo res crearentur et disponerentur. Inter quos modos elegit hunc, quem per fidem cognoscimus exsecutioni mandasse. Ad hunc ergo modum scientia haec non solum absoluta rerum possibilium, sed etiam quasi conditionata rerum futurarum, antecedit voluntatem Dei; qua voluntate posita, vel praedefiniente, vel permittente, seu quae est effectui accommodata, statim posterius ratione intelligitur Deus scire omnia futura, seu ea videre vel ut absolute futura, vel ut suae aeternitati praesenti» [25].

Statim acutissime dubium illud exponit, discuti et solvia: «An intentio finis in Deo scientiam mediorum supponat», distinguendo diversam rationem finis et mediorum, et utrorumque diversam in Deo cognitionem et volitionem pro subiecta materia, prout agatur de fine efficaciter et absolute vel solum conditionate et inefficaciter intento, ac de mediis, quae vel solum ut possibilia et insufficientia, vel etiam ut absolute futura et efficacia a Deo cognoscentur; unde tandem illa conclusio: «Intentio finis supponit scientiam *proportionatam* mediorum» [26].

20.—Post hanc conclusionem optime tractatam, quaeritur n. 12: «Quomodo se habeat voluntas in electione mediorum tendentium in eumdem finem»; et respondetur: Prout media sint inter se subordinata vel secus, quamvis alia sint aliis excellentiora vel fini propinquiora aut similiora aut utiliora, si tamen nec sint necessaria, nec relate ad finem necessarium; totum pendebit a libera Dei voluntate, quae tamen semper ordinatissima est. Idque a fortiore respondendum ad quaestionem n. 13: «Res et media quomodo ordinentur a Deo in extrinsecos fines: unde solum probabiliter ex congruentiis responderi poterit, non tamen certo nisi uno vel alio modo ex revelatione vel doctrina Ecclesiae, poterit cognosci qualis ordo signorum, de quo agimus, erit tandem assignandus.

Sed ulterius quaeritur n. 24: «Quomodo sit alius ordo intentionis quam exsecutionis in divina voluntate», ita ut in ea «possit aliquid esse prius ordine intentionis et non exsecutionis, aut e converso», quod tamen a theologis communiter admittitur et aptissimis hic exemplis declaratur, ex quibus patet distinctionis fundamentum.

21.—Unde nova quaestio n. 30: «An intentio finis in Deo ita sit prior ratione quam electio, ut ab ea non pendeat», cum hoc imperfectionem involvere videatur, quae Deo repugnat. An vero in Deo non sit haec imperfectio; nam simul habet praesentia tam finem quam media omnia simul-

25. *L. c.*, n. 6.
26. *L. c.*, n. 8, p. 201.

que comprehendit ac iudicat quam sit utile unumquodque vel conveniens... Unde..., cum duplex intelligi possit modus intendendi finem, unus absolutus a determinatione mediorum in particulari, sed virtute tantum et confuse illa includendo; alius determinando particularia media in ipsamet intentione finis; hic posterior est sine dubio perfectior quia est simplicior, expressior et magis comprehensivus; ergo hic est Deo attribuendus».

Urget serio hanc difficultatem, quam bene solvit n. 31, duplici consideratione actuum divinae voluntatis, atque ita pergit:

22.—«Declaratio huius difficultatis magnam, ut existimo, lucem afferet huic disputationi, et omnibus quae in ea dicenda sunt, ne fortasse ob varium usum vocum in aequivoco laboremus, quod in hac quaestione multis vereor accidisse. Principio, ergo, considerandum est, aliud esse loqui de divina voluntate adaequate et secundum rem, aliud vero praecise secundum abstractionem et considerationem rationis nostrae. Difficultas enim proposita videtur procedere de divina voluntate priori modo spectata, quo modo certissimum est Deum simul et eodem omnino actu velle finem, ut exsequendum per illa determinata media, per quae in re ipsa illum exsequitur seu consequitur. Atque hoc et nihil aliud probant rationes adductae. Quo sensu etiam est verum, intentionem finis habere connexionem cum electione talium mediorum in illo adaequato et (ut ita dicam) integro actu voluntatis; et in eodem sensu est etiam verum, consecutionem finis sic intenti habere dependentiam a talibus mediis, quatenus ex vi dictae voluntatis sine illis non obtinebitur; sicut etiam, e contrario, media pendent a fine, quia nisi ille esset intentus, ipsa non eligerentur, nec mandarentur exsecutioni ex vi talis voluntatis. Neque enim est inconveniens».

Idque P. Suárez quadantenus approbat, quamvis addat: «Verum est inter finem et media esse hanc mutuam dependentiam in diversis generibus causarum; nam media pendent a fine in suo genere causae finalis, finis autem a mediis in genere causae efficientis vel dispositivae.—Nos autem fere in tota hac disputatione non hoc modo loquimur de divina voluntate; sic enim nihil est in illa prius aut posterius, neque huiusmodi consideratio nobis deservit ad declarandas primas rationes divinae providentiae et praedestinationis; loquimur ergo secundum praecisionem rationis nostrae; et hoc modo dicimus unum motivum in Deo esse prius alio, aut unam voluntatem esse alia priorem, ut intentionem electione».

Unde signa priora et posteriora in divinis actibus bene, pro re nata, concipere possumus, ut in discutiendo Incarnationis motivo singulae sententiae suo modo concipiunt et explicare conantur. Sit igitur:

23.—«Sectio II: *Utrum voluntas Incarnationis antecesserit in Deo praescientiam originalis peccati vel subsecuta fuerit*»: vel utrum Incarnatio

primo et per se intenta sit a Deo «in primo actu quo voluit ad extra se communicare», an *solum occasione* lapsus Adami; —seu «an Christus, Deus-homo, fuerit praeordinatus, et praeelectus, et dilectus ante omnem creaturam, et an fuerit primus omnium praedestinatorum, hominum et angelorum; ac, denique, an praedestinatio Christi fuerit ante vel post praevisum originale peccatum» [27].

Exponuntur sententiae, praesertim Thomistica (nn. 2-9) et Scotistica (n. 10), et rationes quibus earum defensores innituntur, et ordo signorum a singulis electus; sed postea Suareziana conclusio (nn. 13-36) amplissime et efficacissime probata, utramque potius conciliare conatur, idque summa diligentia et ingenio, ut indicatum est in enumeratione sententiarum et magis patebit ex ampliore summa totius doctrinae Suarezianae, qua fragmentariam eius expositionem claudemus. Unde sit:

24.—«Sectio III: Utrum in primo signo rationis, in quo praedestinatus est Christus, Deus-homo, sit etiam praedestinatus redemptor hominum per passionem et mortem suam»... «Dictum est enim Christum esse praedestinatum Deum-hominem ante permissionem originalis peccati; sed ante praevisum peccatum non indigebamus redemptore; ergo in illo non fuit praedestinatus redemptor. In contrarium vero est, quia praedestinatio versatur circa res singulares cum circumstantiis earum et ita per eam definiuntur ut futurae sunt; sed Christus, Deus-homo, futurus fuit passibilis et redemptor; ergo hoc modo fuit praedestinatus per illam primam voluntatem per quam Incarnationem primo intentam intelligimus» [28].

Resumuntur sententiae praedictae et rationes pro alterutra solutione et pro diversis alterutrius aspectibus, additurque conclusio Suareziana, quae viam parat conciliationi postea enucleatius exponendae ac propugnandae.

Nam in *primo signo* Iesus Christus fuit praedestinatus, non quidem absolute et realiter et explicite ut Redemptor per passionem et mortem suam, nondum enim praevidebatur peccatum ut absolute futurum expiandum; at certe condicionate et aptitudinaliter et penes implicitum in illo addito: «Incarnatio *modo optimo et sapientissimo* peragenda». Hoc enim includebat non solum ut esset iustificator et glorificator et salvator seu auctor salutis angelorum et hominum, id quod praescindit a peccato; sed posita in Deo aeterna scientia conditionata suae futuribilis *permissionis* quoad futuribilem tentationem diaboli et lapsum Adami ac *respectivae suae electionis* quoad remedium a Iesu Christo adhibendum; bene potuit Deus iam in *primo* signo, condicionate et aptitudinaliter et penes impli-

27. *L. c.*, n. 1, p. 216.
28. *L. c.*, n. 1, p. 233.

citum praedestinare id quod in *ulteriore* signo iam absolute et realiter et explicite praedestinatur. Atque ita via sternitur quartae sectioni.

25.—«Sectio IV: *Quae fuerit Deo prima ratio seu motivum Incarnationis faciendae ac praedestinandae*».

Prima ratio *ex parte ipsarum rerum,* nam ex parte ipsius Dei prima ratio propter quam omnia operatur, semper est sua bonitas et gloria; sed quia suos effectus, alios vult immediate et proxime propter se, in quibus adest ratio sufficiens cur amentur et in Deum immediate referantur, alios vero quia ordinantur ad alios effectus, propter quos etiam amantur, immediate (cf. D. Thom. 1, q. 10, a. 5 ad 3), hoc sensu quaeritur prima ratio Incarnationis volendae [29].

Sic statuta quaestione, proponuntur sententiae thomistica et scotistica, additurque tertia quae utriusque diversum motivum ita in unum adaequatum coniungit, ut ex duobus *partialibus* unum totale consurgat (nn. 2-4). Sed accuratius definita quaestione (nn. 5-6), suam proponit sententiam de duplici motivo *seorsim sufficiente* ac *totali* in *unum* tamen *adaequatum* convergente (n. 7), ut v. c.:

«Si quis simul ieiunet propter satisfationem pro peccatis, et propter honestatem temperantiae et ut eleemosynam faciat ex his quae sibi subtrahit, longe perfectius operabitur si haec omnia et singula intendat ut totalia motiva, quam si ut partialia tantum... Item si quis amico indigenti centum tribuat..., non solum propter eius indigentiam, sed etiam propter liberalitatem et amicitiam ac benevolentiam erga illum..., ita ut singulae ex his rationibus existimet sibi sufficientes, et hoc modo de facto singulis et omnibus moveatur, melius sane et studiosius erga illum se geret, quam si collectionem omnium illarum rationum requirat, eaque solum tanquam sufficiente et totali causa moveatur ad id praestandum» (n. 14).

Idque confirmat exemplo ex Trident. sess. 6, c. 16, *docente vitam aeternam iustis proponi, et tanquam gratiam et haereditatem filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, et tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus meritis fideliter reddendam.* Ubi Deus exhibetur operari ex utraque ratione, non ut seorsim *insufficiente* et *partiali,* sed potius ut *sufficiente* et *totali,* quod quidem de se perfectius est, si fieri possit.

Hoc autem et fieri potuisse et factum esse in mysterio Incarnationis praedefiniendo, satis constat ex S. Scriptura, Ecclesiaeque SS. Patribus et Doctoribus, a quibus Incarnationis ratio duplex assignatur: tum bonitas et gloria Dei per huius mysterii excellentiam manifestanda, tum hominum redemptio per Iesu-Christi passionem et mortem efficienda.

---

29. *L. c.,* n. 1, p. 239.

Sed quomodo utraque pro se ratio fuerit sufficiens ac totalis, vix aut ne vix quidem affirmari posse videtur. Nam Incarnatio, ut redemptrix, fuit praedestinata et facta *passibilis* et *mortalis*, qui *modus* ex *prima* ratione non adfuisset; unde vel dicendum est cum Scotistis *substantiam* mysterii decretam esse in *primo signo* ex prima ratione, eiusque *modum* iam in *ulteriore* signo ex ratione secunda; vel cum Thomistis affirmandum Incarnationem, eamque redemptricem ideoque *passibilem et mortalem*, nullatenus in primo, sed in ulteriore signo fuisse a Deo decretam.

26.—Adest tamen duplex praesertim conciliatio, altera Molinae de duplici motivo partiali, quam Suárez non reprobat sed minus probabilem aestimat, altera de duplici motivo sufficiente ac totali, quam ipse praefert ac propugnat. Siquidem praelucente scientia futuribilium omnium, etiam liberorum, quae Deus ab aeterno praevidit, conditionate quidem et libere, quoad sua ipsius decreta et liberas creaturarum actiones, sed quoad suam cognitionem infallibiliter eventura; bene potuit Deus iam in *primo* signo Incarnationem praedestinare «ut modo optimo et sapientissimo» peragendam; i. e. ut non solum esset excellentissima in seipsa, sed praeterea (sub praevisione futuribilis *suae permissionis* quoad lapsum primi Adami praevaricatoris, et *suae electionis* quoad remedium secundi Adami, Iesu Christi Redemptoris) ut iam esset *suo modo* redemptrix, scil. *in primo* signo saltem conditionate et aptitudinaliter et implicite, quae in *ulteriore* signo, accedente visione de lapsu Adami absolute futuro, iam evaderet absolute et realiter et explicite redemptrix; unde utraque ratio, tum excellentia mysterii, tum hominis redemptio seorsim *de se* sufficiens ac totalis; *de facto* tamen in unam *adaequatam* rationem coalesceret, prout Suárez, acutissime singula expendendo et graves rationes ex optimis fontibus hauriendo, suam conciliationem stabilire conatur (nn. 1-23).

27.—Addit autem n. 24:

«Sed quaeres primo quodnam ex his motivis fuerit praecipuum et efficacius respectu divinae voluntatis; ut enim supra dixi, et in nobis saepe contingit, fieri potest ut motivum, quod prius est ordine rationis seu originis aut durationis, non sit prius dignitate ac excellentia.—Respondetur haec duo motiva se habere ut excedens et excessum. Nam, si tantum consideretur id quod unumquodque ex his motivis praecise dicit, non includendo aliud maius quidem est et excellentius primum motivum quam secundum, quia simpliciter maior est excellentia ipsius mysterii secundum se, quam hominum redemptio; immo maior est dignitas et gloria solius animae Christi, quam ceterarum omnium simul; maiusque Dei beneficium est Incarnatio Christi, quam passio vel mors, si praecise, ut dixi, comparentur. Denique ex Incarnatione ut sic sequitur fructus gratiae et gloriae, non solum hominum, sed etiam angelorum. –Si vero motivum redemptionis consideretur non solum secundum id quod addit priori motivo, sed

quatenus includit quidquid in illo est maius et excellentius, hac ratione dici potest hoc motivum esse maius, quia movet divinam voluntatem non solum ad volendum hypostaticam unionem, sed etiam ad admirabilem modum eius. Item movet ad volendam non solum Incarnationem Christi, sed etiam passionem et mortem eius, quod censetur maximum Dei beneficium, non praecise, sed quatenus Incarnationem includit. Denique dici etiam potest efficacius motivum, quia maiorem indigentiam et miseriam in humana natura supponit, ex qua maior necessitas tanti mysterii, talisque remedii ac medicinae orta est. Ex quo fit, ut sit etiam aptius ad Dei iustitiam, misericordiam, et alia attributa manifestanda, quia includit omne id quod est in Incarnatione secundum se considerata, et addit plures alias rationes, quibus magis ostenduntur haec attributa, supposito peccato, et necessitate redemptionis quae ex illo orta est, quam sine illis. Unde haec comparatio similitudinem habet cum illa vulgari, qua solet quaeri quod sit maius Dei beneficium, praeservatio a peccato, an remissio illius; et simplex sanctificatio, quae peccatum non supponit, an iustificatio a peccato; sicut enim haec diversis rationibus sese excedunt mutuo, ita in praesente dicendum est».

28.—Si tamen quaeratur quae fuerit ratio maior quoad nos, seu in qua Deus maiorem erga nos caritatem exhibuerit; respondent multi motivum redemptionis omnino praestare, nam in reliquis «potius videtur Deus declarare specialem amorem ad Christi animam quam ad alios homines vel ad humanum genus»; sed en suareziana responsio:

»Dico tamen, praecise comparando illa motiva, diversis rationibus sese excedere, et in utroque reperiri maximum quoddam amoris indicium; tamen, simpliciter loquendo, magis manifestari caritatem Dei erga nos, volendo Incarnationem modo praedicto, et ex utroque motivo simul, quam ex altero eorum tantum.

Declaro singula: nam imprimis in priori motivo Incarnationis secundum se ostenditur summa propensio divinae bonitatis ad sese communicandum, unde etiam manifestatur amor non solum ad homines, sed etiam ad alias creaturas quae ex hoc mysterio nobilitantur, et praesertim ad angelos, qui fructum gratiae et gloriae ex illo receperunt, sed multo magis ad homines, quorum naturam ceteris omnibus Deus praetulit, non tantum ob peccati indigentiam, sed per sese ex sola sua caritate et beneplacito, quo decrevit habere delicias suas cum filiis hominum. Unde in hoc, sine dubio, motivum hoc excedit motivum redemptionis, quia non exspectavit summam indigentiam hominum et necessitatem, ut Deus summo modo sese hominibus communicare vellet. Neque hic amor fuit ad solam illam singularem naturam, quam Deus assumere voluit, sed simpliciter ad humanam speciem, quam per se voluit per hoc mysterium exaltare, iuxta id Psalm. 8: *Minuisti eum,* id est, hominem in tota specie sua, *paulo minus*

ab angelis; sed *gloria et honore coronasti eum, et constituisti eum super opera manuum tuarum*, scilicet, in Christo; *omnia subjecisti sub pedibus eius*. Quod de Christo exponit Paulus, ad Hebr. 2, per quem haec dignitas in totum humanum genus redundat, ut recte ibi exposuit Adamus, dicens: *Quia Christus caro nostra est, et os nostrum; idcirco, quod isti contingit, nobis contigisse dicitur, iuxta id ad Ephes.*, 2: *Consedere nos fecit in caelestibus in Christo*» (n. 25).

Pergit Suárez explicando relationes inter utrumque motivum, unde testimonia S. Scripturae et SS. Patrum et Doctorum bene conciliari posse videntur, et concludit ex S. Paulo ad Hebraeos, 2 et ex aliis S. Script. locis: «Prima, unica et adaequata ratio, propter quam Deus voluit Incarnationem fieri in carne passibili, fuit nostra redemptio et remedium peccati» (n. 29). Quod quidem optime probat et interea novos aspectus exhibet, qui suam conciliationem confirmare videntur, et via paratur quintae definitivae sectioni:

29.—Sectio V: «*Utrum ex primaria Christi praedestinatione futura esset Verbi Incarnatio, etiam si homo non peccasset*» [30].

Distinguit Suárez, n. 1, duplicem sensum huius quaestionis, alterum absolutum et de facto, alterum conditionatum et de possibili. Primus: num vi decreti quod Deus habuit de Incarnatione facienda, haec tandem fieret quamvis homo non peccasset.—Secundus: quod si, Adamo non peccante, non fuisset Incarnatio, num ex alio motivo et vi alius decreti credendus sit Deus Incarnationem electurus?

»Hic posterior sensus, ait Suárez, n. 1, non est ita proprius, quia vix potest a nobis aliquid de illo definiri; attingemus tamen illum breviter in fine quaestionis. Prior ergo sensus proprius est, et in eo disputatur quaestio a D. Thoma et probatioribus Theologis. Et, licet multum pendeat huius dubii decisio ex principiis positis in praecedentibus, non tamen caret nova difficultate, nam, iuxta omnes opiniones supra tractâtas de Christi praedestinatione, in praesenti quaestione varie iudicatur».

Sententia negans n. 1-3: 1) Est D. Thomae, D. Bonaventurae et complurium, ut exponitur et probatur, n. 2 et 3, ex eo quod Incarnatio fuit in remedium peccati; unde, hoc deficiente, et illa defuisset. Vel secus fuisset impassibilis, quales, sine peccato, et Adam et eius posteri fuissent. Unde tandem vel non fuisset Incarnatio, vel non *qualis* fuit, et tunc *vi alius decreti*.

2) Quibus consentiunt, n. 4 et 5, sed ex alio capite, graves Doctores, a quibus Incarnatio dicitur praedestinata ante peccatum *absolute* praevisum, sed praevisa quadam intrinseca relatione ad illud *conditionate* per-

30. *L. c.*, p. 251.

mittendum, vi cuius praedestinata est *ut redemptrix*: unde, tandem, sine lapsu Adami vel non fuisset Incarnatio, vel non *qualis* fuit, et tunc vi *alius* decreti. Quae tamen explicatio (Molinae et Auctorum affinium), ut hic et in sectione III evolvitur et discutitur a P. Suárez, minus ei placet ab eoque proponitur et eligitur alia sententiarum conciliatio postea propugnanda.

Sententia affirmans: n. 6 et sq., est S. Alberti Magni et Scoti cum sua Schola, ex eo quod Incarnationis motivum fuit huius mysterii excellentia, unde, etiam absente peccato, adfuisset Incarnatio, sed non eius *modus* passio et mors— *debitus* peccato expiando et *redimendo*. Cui sententiae favent testimonia S. Sripturae et SS. Patrum et Doctorum iam antea examinata et congruentiae variis ex capitibus a P. Suárez diligenter collectae: unde prima eiusdem conclusio, n. 8 sq.:

30.—«Dico ergo primo: etiam si homo, suae libertati relictus et permissus dicto modo, non esset peccaturus, nihilominus propositum Dei de incarnatione facienda consistere *posset*, et habere suum effectum, et hoc modo vera est sententia affirmans, etiam si homo non peccasset, Deum fore incarnandum. Haec conclusio duobus modis defendi ac suaderi potest: primo, prosequendo sententiam quam hactenus docuimus, scilicet, decretum divinum de Incarnatione facienda habuisse aliud motivum prius redemptione. Secundo, etiam iuxta aliam sententiam, quae docet Christum, in primo signo rationis, praedestinatum fuisse ut redemptorem et mortalem, et consequenter etiam primum illud decretum ortum fuisse ex motivo redemptionis».

Praeclare nobis exhibet adspectum vere probabilem huius sententiae, potissimum ex *duplici* Incarnationis motivo *sufficiente* ac *totali*, quorum altero deficiente, bene potuit alterum sufficere, ut ratione et exemplis illustratur et probabili difficultatum solutione confirmatur; sed n. 15 «Concluditur secundo», addit:

«Dico ergo secundo: supposita praescientia conditionali quam Deus habuit de lapsu hominis futuro, si illum permitteret, verisimile est non potuisse habere Deum illud decretum Incarnationis, prout nunc illud habuit, quin consequenter habuerit voluntatem permittendi peccatum, ut illa via exsequeretur mysterium perfectissimo quodam modo suae intentioni accommodato. Hoc constat satis ex dictis: explicatum enim est quomodo, posita illa scientia, sit necessaria connexio inter illud decretum et peccati permissionem».

Solvit difficultates ortas ex distinctione *quoad substantiam* et *quoad modum* Incarnationis, quia divinum decretum *de facto utrumque* respexit, quamvis de *possibili* bene alterum ab altero seiungere *potuisset*. *Tunc*

autem fieret Incarnatio, non vi *praesentis*, sed vi *alius decreti*; unde pergit nn. 16-17:

«Iuxta has duas conclusiones, facile est in diversis sensibus illas duas propositiones conditionales, quae oppositae videntur, in corcordiam redigere et verificare, scilicet: «Licet Adam non esset peccaturus, Verbum Dei carnem assumeret...: Si Adam non peccasset, Verbum Dei carmem non assumeret».

Subtilissime distinguit diversos aspectus, quibus alterutra propositio probabiliter sustineri posset, ac denique concludit n. 18:

31.—«Iuxta has ergo duas assertiones sic expositas, et conciliantur aliquo modo opiniones, et accommodantur recte omnes congruentiae quas discipuli Divi Thomae et Scoti pro suis opinionibus afferunt, illis contendentibus fuisse congruentius Deum non incarnari, nisi oblata occasione peccati, ne videatur Verbum quasi in ordinem creaturarum redigi, si solum propter universi perfectionem et propter Patris iniuriam vindicandam, coniungeretur creatae naturae; his vero e contra dicentibus non minus esse liberalitatis ac misericordiae opus exaltare innocentem naturam, quam iacentem sublevare. Illud enim primum verum est, supposita occasione peccati et praescientia conditionata illius; qua posita, congruentissimum fuit permittere peccatum quod esset occasio tanta mysteria operandi, quo sensu potest intelligi dictum illud: O vere necessarium Adae peccatum, quod Christi sanguine deletum est! Postremum autem verum esset, si occasio peccati nullo modo esset offerenda; quia, ut bonitas se communicet, sufficienti ratione et opportunitate contenta est, quando maior necessitas non occurrit. Nec propterea Verbum in ordinem creaturarum redigitur, sed ipsum potius creaturam suam supra omnem ordinem exaltat».

32.—Sed ad complementum quaestionis additur n. 19:

Siquidem Adamo non peccante, Incarnatio non fuisset vi praesentis decreti; num foret vi alius decreti? Et respondet: S. Albertus Magnus videtur affirmare, ob excellentiam mysterii. Alii, ut Richardus, Gabriel, Minor, dubitant, nam «quis cognovit sensum Dei?» Nihilominus, pergit Suárez:

«Res est omnino incerta. Si tamen coniectura uti licet... et Deus non habuit nunc de facto absolutam voluntatem faciendi Incarnationem, nisi post praevisam occasionem peccati, potius hinc coniectari licet non habuisse animum illud faciendi non oblata illa occasione. Quia cum mysterium sit per se excellentissimum si in omni eventu illud esset facturus, non expectaret peccati praevisionem ad illud praedefiniendum» (n. 19).

33.—Sectio VI: «*Utrum Christus principalius venerit ad redimendos ho-*

mines ab originali peccato, ita ut, illo deficiente, non esset venturus ut Redemptor» [31].

Respondet Suárez n. 1 et 2: Iesus Christus venit ut passibilis et Redemptor pro solis hominibus, idque *principalius* pro peccato originali; sed simul pro personalibus omnibus, praesertim pro *mortalibus*.

Quae quidem optime probat collectis testimoniis et rationibus classicis, unde concludit n. 3: Iesum venturum, et si solum originale peccatum in Adamo et eius posteris fuisset.

Quod si solum fuissent personalia, eaque *mortalia*; quamvis caritas Christi tanta fuerit erga singulos homines, ut cum S. Paulo ad Gal., c. 3, dicere possimus. «...Dilexit me et tradidit semetipsum pro me...», idque Suárez, n. 8, concedit: «...quod sine dubio credendum est de eximia Christi caritate...»; sed intelligit «habuisse illum affectum subditum divinae ordinationi», quae de facto totum humanum genus respiciebat. «Neque hoc derogat beneficio redemptionis, quod singuli debemus agnoscere, quia singuli tam perfecte redempti sumus, ac si pro singulis tantum facta esset redemptio...».

III. Pauca de praedestinatione B. V. Mariae

34.—Haec Christi redemptio, ut optime exponit Suárez in respectivis tractatibus, quamvis pro primis parentibus et universo genere humano vere et proprie fuerit reparativa et liberativa a peccato contracto; sed pro B. V. Maria, eaque sola, fuit mere praeservativa: idque tam mirabili modo, ut *universalis* redemptionis dogma cum dogmate *immaculatae* Conceptionis optime concilietur.

Iam vero, sicut mysterium Iesu Christi, *primi* ab aeterno praedestinati, inchoatur in tempore sua mirabili Incarnatione, ita mysterium suae Matris, V. Mariae, simul cum Eo ab aeterno praedestinatae, in tempore inchoatur immaculata sua Conceptione. Unde, cum prima quaestio fuerit de mysterio Incarnationis, secunda sit de mysterio immaculatae Conceptionis.

Sed praemittamus, brevissime collecta, quae docet Suárez de aeterna B. M. Virginis praedestinatione, vol. I, tr. 2, lib. 1, c. 8, n. 20:

«...propter quod alibi dixi praedestinationem Virginis ad maternitatem divinam fuisse coniunctissimam cum praedestinatione Christi. Immo valde probabile est in eodem signo rationis fuisse Christum praedestinatum ut hominem et ut filium Virginis, et simul praedestinatum esse ut carnem sumeret et ut eam sumeret ex purissimis sanguinibus Virginis, ac proinde praedestinationem Christi esse terminatam ad Virginem saltem

31 *L. c.*, p. 263.

secundario, tanquam ad terminum relationis eius in quantum est filius hominis».

Sed ubinam hoc Suárez dixerat?—Iam satis innuerat non semel in primo suo opere typis edito *De incarnatione Verbi*, v. XVII, praesertim d. 5, s. 2-5, et v. XVIII, d. 41, s. 4; et 42, s. 1; sed potissimum in opere sequenti «*De mysteriis vitae Christi*», v. XIX, d. 1, s. 3, n. 1-8.

35. «*Quomodo fuerit B. Virgo ad hanc Matris dignitatem praedestinata.*—1. In hoc dubio, servata proportione, tractari possunt omnia quae... de Christi praedestinatione disputata sunt [locis supra citatis]... Ut tamen quae ad praesentem locum pertinent breviter complectamur..., certum est B. Virginem fuisse ab aeterno electam et praedestinatam, tum ad gratiam et gloriam, tum etiam ad dignitatem Matris Dei...; et hanc veritatem docere intendunt SS. PP. cum dicunt Verbum divinum elegisse sibi Matrem, eamque sola sua voluntate ab aeterno praedestinasse. Ita sentit Augustinus... Bernardus... Et Cyprianus... in hoc sensu per antonomasiam vocat Virginem *vas electionis*».

Quibus additur n. 3: «Secundo dicitur B. Virginem nostro modo concipiendi prius secundum rationem praedestinatam esse et electam ut esset Mater Dei, quam ad tantam gratiam et gloriam... Ideo enim B. Virgo praedestinata est ad tantam gratiam et gloriam, quia electa est ad Matrem Dei. Ordo enim exsecutionis manifestat ordinem intentionis. Sed in reipsa talis gratia et gloria data est Virgini ut esset ita disposita sicut Matrem Dei decebat; ergo ideo fuit electa ad tantam gratiam et gloriam quia in Dei Matrem erat praeelecta».

Addit n. 4, «B. Virginem electam esse tam ad maternitatem quam ad tantam gloriam per se et absolute, ante praevisum originale peccatum... Ita docent omnes qui de praedestinatione Christi proportionata ratione opinantur»; quorum nomina et rationes brevissime colligit et addit n. 5:

«Sed contra, quia sicut de Christo, ita de B. Virgine saepe Sancti indicant fuisse praedestinatam Matrem Dei occasione peccati»; quorum nomina et rationes pariter innuit; sed concludit n. 6 et 7 conciliando utramque sententiam, ut fecerat cum de duplici ratione Incarnationis, *absoluta* sc., exellentia mysterii, et *conditionata*, redemptio generis humani: «Si autem huic electioni [ob excellentiam mysterii] coniungatur tota ratio divinae providentiae et praescientia futuri peccati, saltem conditionata; sic vere dici potest necessarium fuisse peccatum ut B. Virgo esset Mater Dei...»; ut «constat ex his quae in simili quaestione de Christo Domino diximus; est enim eadem proportionalis ratio».

Tandem n. 8, respondet quaestioni: «quomodo Deus fieret homo absque occasione peccati»; propositisque variis ingeniosis coniecturis, concludit: «Itaque non est cur dicamus dignitatem Matris Dei, per se aut necessario, a peccato pendere».

36.—*Quaestio secunda*: De immaculata Conceptione B. V. Mariae.

PRAENOTANDUM 1. Ad melius intelligendam mentem P. Suárez in conciliatione huius dogmatis cum dogmate de *universali* redemptione, ipsam (N B) immaculatam V. Mariam includente, oportet prae oculis habere quae docuit:

a) in v. III, tr. 1, *De opere sex dierum*, lib. 3. «De hominis creatione, ac statu innocentiae», praesertim c. 20: «An praeter omnia dona naturae et gratiae [in praecedentibus cc. explicata], habuerit homo in statu innocentiae originalem iustitiam, quae fuerit donum ab omnibus supradictis distinctum»; et c. 21: «Quale fuerit praeceptum datum Adae in paradiso et impositum fuerit».

b) in v. IV, tr. 5, «De vitiis et peccatis», d. 9, «De peccato originali», s. 4: «An pecatum originale ad omnes Adae filios derivetur».

c) in v. VII, *De gratia actuali*. Prolegom. IV, «*De statibus humanae naturae*», praesertim, c. 3. «De statu innocentiae seu originalis iustitiae»; c. 5, «De satu gratiae et originalis iustitiae»; c. 6-9, «De statu hominis in natura lapsa». Sed potissimum:

d) in v. XIX, *De mysteriis vitae Christi*, d. 3, «De tempore quo primum B. Virgo sanctificata est», praesertim s. 2: «Utrum peccaverit in Adamo et ideo vi suae conceptionis fuerit obnoxia originali peccato», et s. 5: «An fuerit ab originali pecato praeservata, et in primo suae Conceptionis instanti sanctificata»; d. 4: «De perfectione primae sanctificationis B. Virginis», s. 1: «Utrum B. Virgo in prima sanctificatione acceperit consummatam gratiam aut in quo perfectionis gradu».

Respondet Suárez *primam* B. Mariae Virginis gratiam non fuisse consummatam, at certe eam superasse gratiam *consummatam cuiusvis* angeli vel puri hominis; unde, vere, «fundamenta eius in montibus sanctis» dicuntur, quia *primus* Virginis gradus iam fuit supra cuiusvis vel angeli vel puri hominis, etiam sanctissimi, gradum *supremum* (nn. 4 et 5). Sed non dicit primum Virginis gradum superare summam omnium graduum gratiae omnibus angelis et hominibus distributae. Hoc tamen de gratia consummata Virginis iure merito diceretur, siquidem ex mente suareziana haec Virginis gratia consummata superat summam omnium gratiarum consummatarum omnium simul beatorum. Unde ex mente suareziana Virgo Maria, ipsa sola, gloriam Deo confert maiorem quam sit laus et honor quem ceteri beati, homines et angeli, Deo conferent in aeternum.

37.—Sit iam nota finalis:

Conceptio suareziana non est proprie: Iesus Christus caput, B. Virgo collum, ceteri beati corpus; sed Iesus Christus caput, seu primum principium, cui tamen ita Mater Eius adiungitur, ut cum Eo, sed secundario modo, unum principium efformet.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BX
805
C6
v.27
1957:1

46263

Comillas, Spain. Universidad Pontificia.
Miscelánea Comillas

BX
805
C6
v.27
1957:1

46263

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8267

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.